Didin Nurul Rosidin

WAJAH BARU ISLAM INDONESIA

Kontestasi
Gerakan Keislaman
Awal Abad 20

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SYEKH NURJATI CIREBON
2012

UINSSC

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

WAJAH BARU ISLAM INDONESIA

Kontestasi Gerakan Keislaman Awal Abad 20

Didin Nurul Rosidin

FAKULTAS ADAB, DAKWAH, USHULUDDIN
IAIN SYEKH NURJATI CIREBON
2012

WAJAH BARU ISLAM INDONESIA

Kontestasi Gerakan Keislaman Awal Abad 20

©Nurjati Press, 2012

100 halaman : 17.6 x 25 cm

ISBN : 978-602-90743-5-2

Penulis : Didin Nurul Rosidin
Editor : Beni Subhan
Perwajahan Kulit & Isi : Giat Gunawan

Penerbit
Nurjati Press
Gedung Rektorat lt. 1 IAIN-SNJ Cirebon
Jl. Perjuangan Sunyaragi
Kota Cirebon 45132
Telp.: (0231) 481264 Fax.: (0231) 480262
e-mail: nurjati.Press@gmail.com

Cetakan I : Desember 2012

Percetakan :
CV. PANGGER
Jl. Mayor Sastraatmdja No. 72
Gambirlaya Utara
Kasepuhan Cirebon
Telp. 0231-223254
email : cirebonpublishing@yahoo.co.id

DAFTAR ISI

Kata Pengantar III

Bab I : Pendahuluan 1

Bab II : Akar-akar Perubahan 9

1. Jawi dan Pesantren 9
2. Haji dan Pembaharuan Pemikiran Islam 18

Bab III : Momentum Perubahan..... 23

1. Indonesia di Awal Abad Kedua Puluh 23
2. Munculnya Gerakan Islam yang Terorganisir 28

Bab IV : Belajar dari Mathla'ul Anwar

1. Latar Belakang dan Para Pendiri 40
2. Modernisasi Sistem Pendidikan Islam 57
3. Upaya-upaya Awal Perluasan 69
4. Menghadapi Krisis Internal 73
5. Menakrifkan Perannya: Dari SI ke NU 80
6. Membangun Identitas Agama 98

Bab V : Kesimpulan 104

Daftar Pustaka 107

KATA PENGANTAR

Buku yang ada dihadapan para pembaca ini merupakan bagian dari refleksi penulis tentang berbagai fenomena yang muncul dalam sejarah gerakan pembaharuan (modernisasi) Islam di Indonesia pada awal abad ke 20. Sebagian adalah lanjutan dari apa yang sudah penulis baik berupa artikel seperti "Constructing Mathla'ul Anwar's Identity: A Study of K.H. Mas Abdurrahman's *Al-Jawāiz Fī Ahkām al-Janāiz"* yang dipresentasikan pada International Workshop dengan tema *"Script as an Identity Marker"* pada tahun 2004, "Introducing New Religious Ideas to *Mathla'ul Anwar*: K.H. Uwes Abu Bakar (1939-1973)" yang diterbitkan dalam Jurnal *Wahana Akademika* Kopertais IV IAIN Walisongo pada tahun 2004, dan *Islam dan Iptek* yang diterbitkan oleh BPPT pada tahun 2009 maupun juga bagian dari disertasi yang penulis pertahankan di Universitas Leiden tahun 2007 dengan judul *From Kampung to Kota: A Study of The Transformation of Mathla'ul Anwar, 1916-1998*. Namun demikian, pengambilan ini tidak bersifat sepenuhnya karena telah pula mengalami berbagai modifikasi dan tambahan serta tafsiran-tafsiran baru yang dalam banyak hal seperti merubah wajah aslinya.

Melihat tema utama buku ini yaitu perubahan wajah Islam Indonesia pada awal abad ke 20, penerbitan buku ini didasarkan pada masih sulitnya menemukan buku yang secara khusus menulis tentang perkembangan awal pembaharuan (modernisasi) Islam di Indonesia pada masa awal kemunculannya dan dapat diakses oleh mahasiswa di bebebara perpustakaan IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Akibatnya,

mahasiswa yang mempelajari Sejarah Islam di Indonesia dan juga Sejarah Pembaharuan Pemikiran Islam I mengalami banyak kesulitan untuk mencari referensi. Meski belum sepenuhnya sempurna, keberadaan buku ini sedikit banyak membantu para mahasiswa. Untuk itu, pada daftar pustaka, penulis sengaja pula mencantumkan begitu banyak referensi-referensi yang bisa dicari mahasiswa ketika mereka berencana untuk mendalami dan atau menulis tugas akhir perkuliahan (skripsi) dalam tema-tema yang terkait.

Dengan waktu yang tidak begitu luas dalam penulisan dan penyusunan buku ini, pastinya banyak sekali kekurangan-kekurangan baik sisi analisis maupun datanya yang dapat dipersembahkan dalam buku ini. Kritik dan saran tentunya sangat diharapkan demi perbaikan kualitas isi buku ini. Penulis juga berharap bahwa program penerbitan buku daras ini tidak hanya bertujuan untuk menyediakan referensi baru tetapi juga berkenaan dengan perbaikan-perbaikan buku-buku daras yang sudah ada dan membutuhkan *updating*, sehingga mahasiswa tetap bisa diberikan informasi-informasi dan penemuan-penemuan terkini.

Akhirnya, penulis menghaturkan terima kasih kepada pihak IAIN Syekh Nurjati Cirebon yang bersedia untuk mencetak dan menerbitkan buku daras yang masih sederhana lagi. Harapan tentunya agar buku ini bisa memberikan kontribusi bagi IAIN Syekh Nurjati guna terus meningkatkan mutu pendidikannya.

Cirebon, Desember 2012

PENDAHULUAN

Awal abad ke 20 bisa dipandang sebagai titik tolak transformasi Islam di Indonesia (waktu itu masih Hindia Belanda). Berbagai perubahan dan pembaharuan mulai pada aspek sosial, ekonomi, budaya, politik hingga agama terjadi secara massif dan simultan seperti jamur di musim hujan. Contoh perubahan yang banyak dirujuk adalah lahirnya puluhan gerakan sosial ummat Islam yang lebih terorganisir seperti Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) dan lain-lain. Inilah periode yang sering kali disebut oleh para sarjana sebagai puncak modernisasi Islam di bumi Indonesia. Wajah Islam Indonesia abad 20 benar-benar baru, meskipun tidak berarti baru sama sekali.

A. Transformasi Islam: Sebuah Proses yang Panjang

Proses transformasi Islam Indonesia tidak lah datang begitu saja, melainkan melalui berbagai proses panjang yang pastinya banyak dipengaruhi oleh beragam faktor yang kompleks. Di antara faktor-faktor tersebut adalah semakin intensifnya hubungan antara nusantara dengan pusat Islam di timur Tengah baik melalui haji ataupun studi lanjutan, berbagai perkembangan baru di dunia secara umum dan khususnya Asia, dan munculnya teknologi percetakan yang memungkinkan tersebarnya ide-ide baru dengan cepat. Faktor-faktor eksternal itu memainkan peran penting dalam membuka cakrawala baru bagi Muslim Indonesia akan pentingnya untuk melakukan

transformasi yang lebih serius dan sistematis guna melepaskan diri dari belenggu penjajahan.

Selain faktor eksternal, beberapa faktor internal di Indonesia (Hindia Belanda) juga perlu dicatat secara khusus. salah satu diantaranya adalah perkembangan baru di dalam Hindia Belanda sendiri yaitu dikeluarkannya kebijakan dan pendekatan baru pemerintah kolonial yang sering disebut Politik Etis. Kebijakan ini sedikit banyak memberi ruang bagi munculnya kesadaran baru yang nanti diusung oleh generasi muda pribumi melalui model gerakan yang lebih terorganisir dan terencana secara sistematis serta menggunakan beragam media baru.

Meskipun telah banyak diakui bahwa abad ke 20 merupakan titik tolak perubahan alur sejarah modernisasi dan transformasi Indonesia, banyak sejarahwan Islam Indonesia dan juga Asia Tenggara masih percaya bahwa gagasan tentang modernisasi di wilayah ini telah berkembang beberapa abad sebelumnya. Merle C. Ricklefs misalnya menghubungkan arus modernisasi dengan gerakan Islamisasi. Hal itu secara jelas tertuang dalam bukunya tentang sejarah Indonesia modern yang berjudul *A History of Modern Indonesia Since c. 1200.* Buku ini merupakan revisi atas buku dengan judul yang sama, meski dengan perubahan tahun dari c. 1300 ke c. 1200, dan diterbitkan pada tahun 1981. Melalui judul buku tersebut, Ricklefs jelas memiliki pandangan bahwa kedatangan Islam ke nusantara yang terjadi sekitar abad ke 13 menandai awal masa modernisasi di kepulauan nusantara yang

nantinya menjadi Indonesia. Singkatnya, bagi Ricklefs, Islam berarti modern dan Islamisasi sama dengan modernisasi[1].

Hampir senada dengan M.C. Ricklefs, Anthony Reid, salah seorang begawan sejarah maritim Asia Tenggara yang paling dihormati, juga menekankan aspek dinamika masyarakat pribumi dalam hubungannya dengan perkembangan yang terjadi di dunia luar sebagai indikator akan kemunculan era modernisasi Asia Tenggara, termasuk nusantara yang menjadi bagian utama wilayah Asia Tenggara. Dengan kerangka pemikiran tersebut, Reid berpendapat bahwa masa awal modern di Asia Tenggara telah berlangsung beberapa abad sebelum kedatangan kekuatan-kekuatan Eropa yang selama ini selalu dianggap sebagai pembawa arus modernisasi ke wilayah-wilayah timur jajahannya.

Pendapat Anthony Reid di atas tersebut didasarkan pada fakta akan telah adanya unsur-unsur penting modern di wilayah tersebut pada masa jauh sebelum datangnya kaum Kolonialis Eropa. Ia misalnya menyoroti telah berkembangnya jaringan maritim dan merkantilisme baik antara wilayah di Asia Tenggara maupun dengan belahan dunia lain seperti Arab, Persia, India dan Cina. Selain itu, Reid juga mencatat beberapa indikator lainnya, seperti telah munculnya negara-negara baru dengan sistem politik dan pemerintahan yang lebih terpusat, penggunaan teknik-teknik militer yang lebih canggih dan revolusi agama dengan menguatnya ortodoksi-ortodoksi skriptural dalam bidang

---

[1] M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200,* Hampshire: Palgrave, 2001, hal. xiv.

keagamaan sebagai akibat semakin intensifnya hubungan dengan pusat asal usul agama yang terkait terutama Hindu dan Budha dan datangnya agama "multinasional" baru yaitu Islam.

Namun demikian, Anthony Reid tetap saja mengakui akan peran signifikan bangsa Eropa dalam konteks transformasi dan modernisasi bangsa-bangsa pribumi di Asia Tenggara. Ia berpandangan bahwa kedatangan para pedagang Eropa lebih berfungsi sebagai pihak yang memperkuat pembentukan "landasan Asia Tenggara yang modern" [2] yang telah berkembang sebelumnya. Bangsa Eropa telah berperan untuk memperluas cakupan jaringan maritim dan merkantilisme yang telah ada sebelumnya, sehingga mencapai wilayah Eropa. Mereka juga mengenalkan teknologi-teknologi baru dalam bidang navigasi dan militer. Bangsa pribumi Asia Tenggara juga untuk pertama kali bersentuhan dengan agama samawi baru, selain Islam, yaitu Kristen.

Lepas dari perbedaan pandangan tersebut di atas baik itu karena titik tolak maupun penekanannya yang berbeda, secara umum bisa dikatakan bahwa semua pendapat para sarjana menggarisbawahi besarnya pengaruh luar baik dalam bentuk meluasnya jaringan perdagangan dan diplomasi, pengenalan teknologi baru terutama navigasi dan militer maupun pengenalan agama baru terutama Islam dan Kristen dalam proses transformasi dan modernisasi Asia Tenggara, termasuk nusantara, yang menjadi cikal bakal dari proses transformasi

[2] Anthony Reid, *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*, Singapura: ISEAS, 2000, hal. 7-14.

dan modernisasi pada masa selanjutnya hingga abad ke 20 yang menjadi titik fokus buku ini.

B. Koneksi Indonesia dan Timur Tengah

Secara geopolitik, Indonesia dalam konteks peta wilayah dunia Islam berada pada wilayah *peripheral* (pinggiran), selain karena posisinya yang cukup jauh dari Timur Tengah sebagai tempat asal usul dan pusat peradaban Islam, juga perannya yang relatif kecil, kalau tidak boleh dikatakan tidak signifikan, dalam berbagai perkembangan baru yang terjadi di dunia Islam secara umum. Bahkan, bangsa Eropa (Barat) yang sering dihadapkan dengan Islam dalam kerangka politik global sudah menerima Islam satu abad setelah Islam diperkenalkan di Mekkah oleh Nabi Muhammad SAW, yaitu pada saat kaum Muslim mencapai dan menguasai tanah Andalusia. Selama kurang lebih delapan abad (711 – 1498), Kaum Muslim di Andalusia menjadi salah kiblat utama peradaban Islam baik untuk kaum Muslim di Timur maupun bangsa Eropa di Barat. Namun demikian, hal itu bukan berarti bahwa kedua wilayah tidak memiliki hubungan yang penting dalam konteks perkembangan peradaban dunia pada umumnya dan dunia Islam pada khususnya.

Memang Islam yang pertama kali diperkenalkan di Mekkah dalam konteks pelembagaan baru muncul pada akhir abad ke 13, ketika sejarah mencatat lahirnya kerajaan Islam Pasai di Sumatera dengan rajanya Malik al-Salih, nama baru setelah menjadi Muslim menggantikan nama aslinya Merah Silu. Namun, kedua wilayah (Indonesia dan Timur Tengah) telah saling mengenal dan berhubungan

melalui jaringan perdagangan internasional antara para pedagang Muslim dan pribumi. Terkait dengan hubungan dagang antara Muslim Arab dengan pribumi ini yang diyakini telah berlangsung sejak abad ke 7 dan 8 masehi, T.W. Arnold meyakini bahwa Islam telah dikenal di nusantara sejak masa itu. Dalam pandangan Azra, meskipun belum ada catatan yang pasti tentang penyebaran Islam pada masa itu, teori ini "lebih masuk akal", terutama jika dihubungkan dengan catatan sumber Cina yang menyatakan bahwa menjelang perempatan ketiga abad ke 7 telah ada komunitas Muslim yang tinggal menetap di pesisir barat Sumatra[3].

Selain melalui perdagangan, h`ubungan antara nusantara dengan Timur Tengah juga melalui hubungan diplomatik antara para penguasa di kedua wilayah. Ditemukannya dua pucuk surat korespondensi antara penguasa Kerajaan Sriwijaya yang beragama Budha, Sri Indravarman, dengan Khalifah Umar bin Abdul Aziz dari Daulah Bani Umayyah menjadi bukti adanya hubungan yang dekat antara kedua wilayah yang terbentang dipisahkan oleh Samudera India. Jajat Burhanudin dengan merujuk pada pendapat S.Q. Fatimi menyatakan bahwa baik masyarakat Timur Tengah dengan mereka dari

[3] Selain didasarkan pada sumber Cina, Azra juga merujuk pada sumber Arab yang berjudul *'Ajaib al-Hind* (Keajaiban Hindia) yang dikompilasi oleh Buzurg bin Shahriyar Al-Rahhurmuzi pada tahun sekitar 1000 M. Dalam buku tersebut diceritakan tentang kemungkinan telah adanya penduduk pribumi yang telah menjadi Muslim. Selain itu, buku ini juga menceritakan pola dan norma hubungan yang dibangun oleh penguasa lokal di Kerajaan Sriwijaya (*Zabaj*) dengan disimbolkan oleh aksi "bersila" untuk seluruh warga yang tinggal di wilayah Sriwijaya baik pribumi maupun pendatang dan Muslim dengan non-Muslim. Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal slam Nusantara,* Bandung: Penerbit Mizan, 2002, hal. 27.

nusantara, paling tidak melalui para penguasanya, sudah saling mengenal dan berhubungan[4].

Kemunculan Kerajaan Pasai sebagai institusi politik pertama pada akhir abad ke 13 sebagaimana telah disebutkan di atas semakin memperkuat hubungan kedua wilayah ini. Dalam pandangan Soleh Putuhena, kemunculan kerajaan Islam ini merupakan tahap ketiga yaitu pelembagaan (*institutionalisation*) Islam setelah melalui dua tahap sebelumnya yaitu kedatangan (*arrival*) Muslim dan penerimaan (*acceptance*) oleh penduduk lokal[5]. Artinya, para penduduk lokal telah lama berkenalan dengan kaum Muslim yang datang ke berbagai wilayah di nusantara sebelum lahirnya kerajaan Islam. Bahkan di antara mereka ada yang sudah menjadi Muslim.

Kedekatan hubungan antara penduduk lokal dan kaum Muslim dari luar, terutama dari Arab telah meyakinkan sebagian sarjana untuk mengatakan bahwa ada kemungkinan para penyiar Islam pertama ada yang berasal langsung dari Mekkah[6]. Dalam konteks teori Islamisasi, datangnya Islam langsung dari Arab sesuai dengan "teori Arab" yang

---

[4] Jajat Burhanudin, *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The 'Ulama in Colonial Indonesia*, Disertasi yang dipertahankan pada Universitas Leiden, 2007, hal. 20.

[5] Soleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia,* hal.

[6] Hal ini bukan berarti bahwa Islam hanya datang langsung dari Timur Tengah. Sebaliknya, Islam sebagaimana telah banyak didiskusikan datang dari berbagai wilayah lain seperti Anak Benua India terutama Gujarat dan Malabar (Pijnappel, Hurgronje dan Moquette dll), dari Bengal (S.Q. Fatimi), dari Coromandel (G.E. Morison dan T.W. Arnold yang juga menyebut Malabar) dan dari Persia (Naguib Al-Attas yang juga menyetujui dari Arab).

dipegang oleh Crawfurd dan didukung oleh Niemann dan de Hollander[7]. Selanjutnya, kita juga banyak membaca bahwa banyak diantara kaum Muslim (pedagang dan pelancong) dan para penyiar Islam awal dan selanjutnya yang kemudian memutuskan untuk menetap di wilayah nusantara terutama di wilayah yang sudah berdiri kerajaan Islam dan wilayah lainnya di nusantara. Seiring dengan menguatnya posisi Islam di nusantara yang berpuncak pada lahirnya Kerajaan Islam di beberapa wilayah seperti Sumatra dan Jawa, hubungan nusantara dengan pusat Islam semakin erat dan intensif. Melihat hal tersebut, tidak heran jika pada masa selanjutnya apapun perkembangan yang terjadi di Timur Tengah, khususnya Mekkah dan Madinah, banyak memberikan pengaruh yang sangat signifikan dalam perkembangan Islam di nusantara.

Pusat Islam di Timur Tengah, khususnya dua kota suci (Mekkah dan Madinah), menjadi rujukan ummat Islam di seluruh dunia, termasuk mereka yang berasal dari nusantara. Peran kedua kota suci tersebut tidak saja menjadi sumber paling otoritatif dalam menjawab persoalan agama, akan tetapi sebagai tempat tujuan bagi pelatihan kader ahli agama (*ulama*) yang ketika mereka pulang akan berfungsi sebagai penjaga kesucian Islam di wilayah pinggiran ini. Melalui para alumni Mekkah dan Madinah inilah mulai dari Abdul Rauf al-Singkili, Haji Miskin hingga Syekh Hasyim Asy'ari, ajaran Islam termasuk ide-ide

---

[7] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepalauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hal. 27-28.

pembaharuan pemahamannya diperkenalkan kepada kaum Muslim di nusantara.

Lebih jauh dari itu, para penguasa kedua kota suci (*sharif*) juga untuk kasus tertentu menjadi sumber legitimasi politik bagi penguasa lokal di nusantara. Martin van Bruinessen mencatat bahwa pada saat masa kerajaan Islam mencapai puncaknya pada abad ke-16, Islam Indonesia terus berhubungan dengan pusat Islam. Salah satu contohnya adalah ketika Sultan Agung mengirimkan utusan khusus untuk menemui Syarif Mekkah guna memperoleh legitimasi akan kekuasaannya di Kerajaan Islam Mataram dalam bentuk gelar Sultan. Hal yang sama juga dilakukan oleh penguasa Banten pada masa Sultan Ageng Tirtayasa. Seperti yang dilakukan oleh pendahulunya, Sultan Agung, Sultan Ageng Tirtayasa juga mengirimkan utusan khusus ke Syarif Mekkah guna memperoleh gelar yang sama[8].

Dengan cara itu, para penguasa dari dua kerajaan (sekarang kesultanan[9]) Islam terbesar di pulau Jawa berikut para penerusnya

---

[8] Lihat Martin van Bruinessen. "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate," *Archipel* 50, Paris, 1995.

[9] Perubahan nomenklatur kerajaan Islam di nusantara menarik untuk dicermati. Misalnya dalam kasus Kerajaan Islam di Cirebo. Pada saat berada dibawah kepemimpinan Sunan Gunung Jati, istilah yang digunakan adalah Kasunanan atau Kasuhunan. Untuk itu, gelar penguasanya adalah Sunan atau Susuhunan. Setelah meninggalnya Sunan Gunung Jati, penguasa baru bergelar Panembahan dan nama kerajaannya berubah pula menjadi Kepanembahan. Namun pada akhir abad ke 17, ketika Panembahan Girilaya meninggal dan terjadinya perpecahan internal, nama-nama kerajaan di Cirebon juga mengalami perubahan menjadi Kesultanan yaitu Kesultanan Kasepuhan dan Kesultanan Kanoman. Perubahan inipun berdampak pada gelar penguasa kedua kesultanan tersebut menjadi Sultan. Hanya saja berbeda dengan Kesultanan Banten dan Mataram, kedua kesultanan Cirebon tersebut tidak pernah tercatat mengirimkan utusan khusus menemui Sharif Mekkah guna

berhak dengan gelar Sultan dan kekuasaan mereka secara otomatis sudah dibenarkan secara agama (Islam). Untuk itu, seluruh penduduk Muslim kedua kerajaan ini baik pribumi maupun non-pribumi harus menunjukan loyalitasnya kepada para Sultan. Segala kebijakan mereka, termasuk upaya mereka melakukan ekspansi wilayah sekalipun, harus dipandang sebagai bagian ajaran penerapan ajaran agama dan atau atas nama agama. Fenomena ini dalam konteks tradisi politik lokal sebagai penguat struktur sosial dan budaya politik yang telah ada di nusantara dimana raja merupakan sebagai pusat atau poros utama dari keseluruhan struktur kehidupan masyarakat[10].

Pada dua abad berikutnya (abad ke 17 dan 18), Azyumardi Azra mencatat adanya meningkatnya peran dan signifikansi Timur Tengah sebagai sumber inspirasi dan legitimasi dalam mengubah wajah Islam nusantara. Selama dua abad tersebut, para ulama nusantara yang belajar di Timur Tengah membawa pemikiran Islam baru yang dalam istilah Azra disebut neo-sufisme, aliran yang mengkombinasikan sisi tasawuf dan syari'at sebagaimana yang pernah dikembangkan oleh Imam Al-Ghozali dan Al-Qusyairi[11]. Warna sufisme ini sekaligus

---

mendapatkan gelar Sultan. Nampaknya bahwa fakta bahwa kedua kesultanan tersebut berada di bawah pengaruh dan kendali Kesultanan Banten dan Mataram secara bergantian, gelar tersebut berasal dari kedua Kesultanan besar tersebut.

[10] Jajat Burhanuddin, *Islamic Knowledge* ..., hal. 20.

[11] Istilah neo-sufisme pertama kali diciptakan oleh Fazlur Rahman, seorang sarjana Muslim terkemuka asal Pakistan. Dalam pandangannya, neo-sufisme adalah model atau buntuk sufisme yang telah mengalami proses pembaharuan yang dilakukan oleh para ulama. Pembaharuan ini terutama pada upaya melucuti "ciri-ciri dan kandungan asketis dan metafisisnya" dan menggantikannya dengan "dalil-dalil ortodoxy". Aspek penting lainnya terkait

merupakan kritik terhadap kecendurangan sufisme asketik dan sinkretik yang berkembang pada masa awal kedatangan Islam sebagaimana terlihat pada model sufisme yang dikembangkan oleh Syekh Siti Jenar di Jawa dan Hamzah Fansuri di Sumatra.

Para ulama nusantara yang merupakan alumni Timur Tengah seperti Nuruddin Ar-Raniri (w. 1658) dan Abdul Rauf Al-Sinkli (1615-1693) menyebarkan ide neo-sufisme ini di wilayah Sumatera. Ajaran Al-Sinkili kemudian dilanjutkan oleh muridnya Syekh Abdul Muhyi Pamijahan di wilayah Jawa Barat. Sementara itu, Syekh Yusuf Al-Maqassari (1627-1699) menyebarkannya di wilayah Sulawesi dan Banten. Pada abad berikutnya, beberapa ulama yang berasal dari wilayah lain di nusantara seperti Abdul Shomad Al-Palimbangi, Muhammad Arsyad Al-Banjari, Abdul Wahab al-Bugisi, Abdur Rahman Al-Mashri Al-Batawi dan Dawud bin Abdullah Al-Fatani tampil sebagai penerus ulama sebelumnya dalam menyebarkan ide-ide baru neo-sufisme ke nusantara[12].

---

dengan neo-sufisme adalah sisi penekanan yang berubah dari memfokuskan pada kesalehan individu ke kesalehan masyarakat. Untuk itu, gerakan untuk melakukan "rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat" menjadi semacam tujuan utama gerakan neo-sufisme. Singkatnya, neo-sufisme itu cenderung "puritan" dari sisi ide dan ajaran yang dikembangkan dan "aktivis" dari sisi sasaran dan gerakannya. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, hal. 109-110.

[12] Lebih lengkap lihat Azymardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepalauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998. Lihat juga karya lain dari penulis yang sama berjudul, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, Bandung; Penerbit Mizan, 2006.

Besarnya peranan Timur Tengah, terutama Mekkah dan Medinah, dalam berbagai tahap perkembangan dan perubahan Islam di nusantara terus berlangsung hingga awal abad ke 19. Melalui media ibadah haji dan studi Islam di dua kota suci, para *hujjaj* (orang-orang yang telah melaksanakan haji) dan calon ulama nusantara mengenal dan terinspirasi oleh berbagai pembaharuan Islam di dua kota suci tersebut. Ketika pulang ke tanah air, mereka dengan bangga dan percaya diri mengenalkan dan menyebarkan ide-ide baru ini ke sesama Muslim yang ada di nusantara.

Status mereka yang merupakan kelas elit sosial masyarakat Islam telah memudahkan mereka untuk menyemai benih-benih pembaharuan ini kepada khalayak ummat. Khusus tentang para alumni Timur Tengah ini, Jajat Burhanudin mengatakan bahwa "pengalaman belajar di Mekkah memberikan pengaruh yang besar terhadap bagaimana para ulama berkembang menjadi suatu kominitas yang berbeda dan bagaimana mereka membangun otoritas keagamaannya di antara kaum Muslim"[13].

Bahkan, ketika muncul arus reformasi dan modernisasi Islam di nusantara pada akhir abad ke 19 dan awal abad ke 20, Timur Tengah masih menjadi kiblat sekaligus rujukan. Namun kali ini, tidak hanya Mekkah dan Madinah yang menjadi rujukan para sarjana Muslim nusantara, tetapi sudah bertambah yaitu Kairo, Mesir. universitas-

[13] Dalam menjelaskan tentang status elit baik secara keagamaan maupun sosial yang disandang oleh para alumni Timur Tengah, Burhanudin juga mengutip penjelasan Snouck Hurgronje yang mengatakan, "Hampir semua orang Jawa yang mengajar di Kota Suci naik statusnya ke level yang tinggi di Mekkah sendiri. Tentunya, hal. 71

universitas dimana para pelajar Muslim nusantara memperdalam agama dan bahkan tidak sedikit diantara mereka yang menjadi profesor di sana, berbagai pembaharuan pemikiran Islam datang dan berkembang di nusantara. Kedatangan pemikiran baru yang dibawa oleh para haji dan ulama-ulama baru yang baru lulus membawa angin segar bagi kaum Muslim lokal untuk terus meningkatkan wawasan mereka terhadap ilmu agama.

Namun demikian, hal itu bukan berarti semuanya berjalan lancar tanpa menciptakan konflik di berbagai tempat dengan motif dan skala yang beraneka ragam. Datangnya kelompok ulama muda reformis yang dipimpin oleh Haji Miskin ke Minangkabau, Sumatera Barat, telah menciptakan ketegangan tidak saja dengan kaum Muslim lokal yang masih menganut ajaran kiyai mereka yang telah banyak dikritik dalam studi agama para pemimpin muda tetapi juga hingga dengan penguasa kolonial. Akibatnya, kita mengetahui bahwa mulai dari tahun 1821 hingga 1837 terjadi konfrontasi politik antara kelompok paderi yang merupakan tempat kaum muda reformis yang berafiliasi dengan penguasa kolonial. Abad ke 19 banyak juga yang melihat sebagai masa konfrontasi fisik antara pihak penjajah dengan yang dijajah. Menariknya, dalam kasus-kasus tersebut, para haji seringkali bertindak sebagai pemimpin pemberontakan seperti yang terjadi di Cilegon pada tahun 1888 yang dipimpin oleh Haji Wacid.

Kegagalan pemberontakan kaum Muslim yang bersifat parsial dan sporadis menyadarkan pemimpin Islam menjelang memasuki abad ke 20 untuk segera merubah strategi dari bentrok fisik ke perlawanan melalui gerakan politik yang lebih teroganisir dengan landasan ideologi

yang jelas. Pada saat yang hampir bersamaan, semakin berkembangnya produksi percetakan teks-teks dari Timur Tengah dan persebarannya ke wilayah nusantara telah menjadi alat transmisi utama ide-ide reformasi Islam. Para haji yang memiliki akses terhadap teks-teks tersebut baik berupa kitab kuning maupun majalah menyerap ide-ide reformasi Islam dan menyebarkannya kepada massa Muslim di nusantara. Melalui mereka, kaum Muslim Indonesia mulai mengenal pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabau dan lain-lain.

Di sisi lain, awal abad 20 juga menyaksikan terjadinya pergeseran pendekatan pemerintah kolonial dari pola eksploitatif menuju transformasi, meski masih sangat terbatas cakupan dan sasarannya. Upaya untuk menaikkan harkat pribumi telah pula dilaksanakan melalui pendirian sekolah-sekolah *ambtenaar*. Namun sekolah ini lebih ditujukan kepada mereka yang berasal dari kalangan elit lokal dan bertujuan untuk mempersiapkan mereka sebagai tenaga-tenaga birokrasi kolonial dan bukan untuk membebaskan masyarakat umum dari belenggu kebodohan, kemiskinan dan keterbelakangan.

Ketika Ratu Wilhelmina pada tahun 1901 mengeluarkan keputusan yang bertujuan untuk meningkatkan taraf hidup pribumi secara massal, terjadi perubahan yang cukup signifikan. Keputusan yang kemudian dikenal dengan istilah politik etis bertumpu pada perbaikan irigasi, transmigrasi dan transportasi. Ketiga hal tersebut, terutama pada bidang transportasi, memungkinkan terjadinya mobilisasi masyarakat secara lebih cepat dan intensif. Hal itu memungkinkan terjadinya komunikasi yang lebih intensif antar pribumi. Dalam situasi

seperti inilah, para pemimpin Islam dari berbagai wilayah berbagi pemikiran antar mereka sekaligus juga sebagai ajang untuk mendiskusikan hal-hal yang berkaitan dengan perjuangan kemerdekaan dari belenggu penjajah.

Pada bagian akhir buku ini, penulis kemudian memusatkan studi kasus pada Mathla'ul Anwar sebagai contoh bagaimana perubahan terjadi pada awal abad 20 dan bagaimana kontestasi berbagai wacana yang muncul pada ruang lingkup yang spesifik. Pada awal gerakannya, Mathla'ul Anwar memperkenalkan pendekatan dan ide-ide modern dalam membangun sistem pendidikan Islam yang sesuai dengan tuntutan zaman di wilayah pedesaan. Berbeda dengan ormas lain seperti NU, Muhammadiyah dan Persis, Mathla'ul Anwar mencitrakan dirinya lebih sebagai sebuah gerakan yang berorientasi pada pedesaan karena aktivitasnya berlangsung dan terpusat di wilayah-wilayah pedesaan (kampung).

Melalui upaya-upayanya yang sukses dalam memperluas jaringannya di pedesaan, Mathla'ul Anwar dalam pandangan Howard M. Federspiel, telah berhasil, "menjadi tulang punggung gerakan Islam dan menjadi tempat penting bagi aktivitas umat Islam sepanjang abad kedua puluh."[14] Sementara itu, dalam pandangan Greg Barton, persyarikatan seperti NU, Muhammadiyah dan tentunya Mathala'ul Anwar telah berhasil mendominasi gerakan dan wacana Islam dan

---

[14] Howard M. Federspeil, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923-1957,* Leiden: E.J. Brill, 2001, hal. 28.

keislaman di Indonesia di abad kedua puluh.[15] Kemunculan organisasi-organisasi ini pada tiga dekade awal abad 20 telah turut andil pada lahirnya apa yang disebut Douglas Ramage sebagai "identitas nasional Indonesia."[16]

Seperti persyarikatan-persyarikatan Islam lainnya, sepanjang sejarahnya Mathla'ul Anwar telah memainkan peran penting bagi umat Islam di Indonesia, setidaknya mereka yang bergabung dengan organisasi ini. Merujuk pada konsep yang disodorkan oleh Howard M Federspiel, secara umum setidaknya ada lima peran penting yang dimiliki oleh persyarikatan-persyarikatan itu. Pertama, mereka menjadi pemecah masalah-masalah umum yang dihadapi oleh umat Islam. Kedua, mereka menjadi wahana bagi mobilisasi sosial dan identifikasi agama, yang melaluinya umat Islam menegaskan afiliasi sosial dan pandangan keagamaan mereka. Ketiga, mereka member "tempat aman" bagi pelarian politik dan "kelompok solidaritas" dalam masalah-masalah non-politik. Keempat, mereka menjadi alat yang efektif untuk menghadirkan pilihan dan gagasan politik. Dan, terakhir, melalui struktur organisasi, jaringan dan hierarki yang luas, mereka menjadi "landasan pendidikan kepemimpinan", yang menciptakan para pemimpin yang siap untuk memimpin masyarakat Muslim khususnya dan Indonesia umumnya.[17]

---

[15] Greg Barton, "Islam and Politics in the New Indonesia," dalam Jason F. Isaacson & Rubenstein, Colin (eds.), *Islam in Asia: Changing Political realities,* New Brunswick: Transaction Publishers, 2002, hal. 4.

[16] Douglas Ramage, *Politics in Indonesia*: *Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance*, London: Routledge, 1995, hal. 15.

[17] Howard M. Federspeil, *Islam and Ideology*, hal. 28-29.

Sejumlah persyarikatan Islam terus bertahan hingga sekarang dan bahkan mendominasi perjalanan bangsa ini, sembari mencoba mempertahankan otonomi mereka di hadapan negara.[18] Merujuk pada pernyataan Daniel S. Lev yang menyebut Islam sebagai kekuatan moral yang hebat dalam reformasi Indonesia, Greg Barton menggarisbawahi kedudukan penting organisasi-organisasi Islam, khususnya NU dan Muhammadiyah, dalam kehidupan Indonesia modern. Persyarikatan-persyarikatan itu bahkan menjadi penting dalam memandu reformasi Indonesia yang sukses dan menghindarkan meluasnya perpecahan sengit di Indonesia setelah runtuhnya Orde Baru pimpinan Soeharto. Barton menyatakan bahwa "tanpa efek penyeimbang dari kedua organisasi massa besar, NU dan Muhammadiyah, dengan jaringan nasional yang luas dan rasa komunitas yang kuat, perpecahan kekerasan sporadik yang kita saksikan mungkin menjadi tidak terkendali dan membara tanpa henti."[19]

Studi tentang organisasi-organisasi massa Muslim pada akhirnya akan tetap membawa kita kembali pada dekade-dekade awal

---

[18] Tentang keberhasilan NU dalam mempertahankan otonominya dalam menghadapi tekanan politik, lihat Andrée Feillard, "Traditionalist Islam and the State in Indonesia: The Road to Legitimacy and Renewal," dalam Robert W. Hefner & Patricia Horvatich (eds), *Islam in an Era of Nation-States,* Honolulu: University of Hawaai'i Press, 1997, hal. 136-137. Tentang Muhammadiyah, lihat M. Sirojudin Syamsuddin, *Religion and Politics in Indonesia's New Order,* Los Angeles: University of California, 1991. Terakhir, untuk ulasan umum, lihat Robert W. Hefner, "Islam and Nations in Post-Suharto," dalam Adam Schwarz & Jonathan Paris (eds.), *The Politics of Post-Suharto Indonesia,* New York: Council on Foreign Relations Press, 1999, hal. 43. Lihat pula Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia,* Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2000.

[19] Greg Barton, "Islam and Politics," hal. 5.

abad kedua puluh, sebagai hasil langsung dari meluasnya gagasan-gagasan Islam modernis oleh para haji dan lainnya yang kembali ke Hindia Belanda, yang setelah merdeka pada 1945 dinamakan ulang Indonesia.

BAB II

AKAR-AKAR PERUBAHAN

A. Jawi dan Pesantren

Snouck Hurgronje, seorang Indonesianis Belanda yang secara khusus melakukan studi tentang situasi para pelajar Muslim nusantara di Hijaz pada akhir abad ke 19, meyakini bahwa komunitas ulama Jawa di Mekkah memiliki peran krusial dalam menentukan perkembangan Islam di nusantara dibandingkan mereka yang tinggal sebentar untuk berhaji[20]. Pernyataan ini bukan berarti mereka yang berhaji tidak signifikan. Karena jika melihat jumlah yang massif, tentunya sedikit banyak para haji berperan besar dalam upaya menyebarkan ide-ide baru ke masyarakat nusantara secara massif pula. Namun dengan tinggal lebih lama untuk belajar dan bahkan untuk menetap, banyak ulama Jawa yang memiliki karir akademik yang cukup cemerlang seperti Syekh Nawawi al-Bantani. Mereka juga berhasil memproduksi kitab-kitab penting, terutama setelah berkembangnya teknologi pencetakan yang mampu menghasilkan jumlah teks-teks penting yang ditulis oleh

[20] Jajat Burhanuddin, *Islamic Knowledge …*, hal. 71. Berbagai catatan Snouck Hurgronje kemudian terkumpul dalam satu buku (dua volume) yang nantinya menjadi *masterpiece*nya yang berjudul *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* yang diterbitkan oleh E.J. Brill pada tahun 1931.

para ulama jawi tersebut dan nantinya menjadi referensi utama di kalangan pesantren.

Sebagaimana telah banyak dibahas di atas bahwa hubungan antara nusantara dan Timur Tengah telah lama terjalin. Proses Islamisasi telah semakin memperkuat hubungan kedua wilayah. Identitas keyakinan yang sama sebagai penganut Islam bahkan telah menjadikan Hijaz (Mekkah dan Madinah) sebagai daya tarik sekaligus tujuan utama kaum Muslim dalam memperdalam pengetahuan agama mereka. Maka, ketika kerajaan-kerajaan Islam berhasil membangun negara yang makmur, tidak sedikit kaum Muslim terutama dari golongan bangsawan dan kaya memiliki kesempatan untuk mengunjungi Hijaz baik hanya sebatas berhaji, meningkatkan hubungan diplomatik maupun untuk belajar. Di antara mereka itu tercatat nama-nama yang nantinya menjadi ulama besar di nusantara, antara lain Abdul Rauf al-Sinkli dan Syekh Yusuf Maqassari.

Para pelajar dan ulama nusantara kemudian tergabung dalam komunitas yang terkenal dengan nama *Ashab Al-Jawiyyin* yang secara harfiah berarti mereka yang berasal dari Jawa atau orang-orang Jawa. Namun merujuk pada makna istilah Jawa yang digunakan Ibn Batutah, istilah ini ternyata meliputi seluruh bangsa atau orang-orang Indonesia melayu. Karenanya, menurut Azra, istilah Jawi meliputi orang-orang yang berasal dari Jawa, Sumatra, kepulauan Malayu dan bahkan mereka yang berasal dari wilayah selatan Thailand, Patani[21]. mereka yang berasal dari wilayah.

[21] Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World* ...hal. 219-220.

Sekali lagi, keberadaan komunitas jawa tidak saja menjadikan Mekkah sebagai kiblat keagamaan tetapi juga sumber referensi ilmu pengetahuan agama bahkan mungkin non-agama. Ada beberapa hal yang perlu digaris bawahi dari thesis di atas terutama berkaitan dengan paling tidak tiga hal, antara lain sirkulasi kitab kuning, sirkulasi fatwa yang bersumber dari ulama-ulama Mekkah dan pesantren sebagai pusat pengkaderan ulama yang nantinya banyak berperan dalam proses transmisi pengetahuan Islam sekaligus sebagai media transformasi masyarakat Islam di nusantara.

Seiring dengan perkembangan teknologi percetakan, produksi kitab kuning meningkat tajam. Perlu dicatat bahwa pencetakan teks-teks Islam (kitab kuning) ini ternyata menjadi fenomena global dalam dunia Islam sejak pertengahan abad ke 19. Mekkah, Kairo, Istanbul bahkan beberapa tempat di nusantara seperti Palembang, Surabaya dan Singapura tercatat sebagai pusat-pusat percetakan teks-teks agama. Apa yang dicetak tidak saja Al-Qur'an dan juga teks-teks hadist tetapi juga teks-teks karya para ulama Jawi seperti karya Syekh Nawawi Al-Bantani, Syekh Dawud Al-Fatani dan lain-lain.

Teks-teks tersebut di atas pada masa selanjutnya tersebar tentunya di lembaga-lembaga pendidikan Islam terutama Pesantren. Maka tidak heran jika kemudian teks-teks tersebut menjadi referensi utama dalam proses belajar mengajar di pesantren. Dengan kata lain, produksi teks-teks agama (kitab kuning) ini tentunya berimplikasi pada semakin luasnya penyebaran (*dissemination*) ide para ulama. Bisa dikatakan bahwa kitab kuning menjelang akhir abad ke 19 menjadi alat transmisi ilmu-ilmu keislaman ke wilayah nusantara. Sekaligus pula

pada saat yang sama, teks-teks tersebut menjadi semacam media dalam memperkuat jaringan intelektual para ulama pada masa itu.

Bagi para ulama yang menjadi penulis teks-teks tersebut, pendistribusian kitab kuningan tersebut memberikan kesempatan mereka untuk memperluas cakupan pembaca sekaligus pengikut yang dengan itu otoritas keulamaan mereka semakin meningkat. Semakin banyak yang membaca dan menggunakannya sebagai rujukan, semakin otoritatif lah para ulama penulis tersebut. Hal itu sebagaimana yang dirangkum oleh Jajat Burhanudin terjadi pada kasus Syekh Nawawi Al-Bantani. Banyaknya teks-teks yang ia tulis diproduksi dan disebarkan di kalangan para pelajar nusantara di Mekkah dan juga di Indonesia telah mengantarkan ia mendapatkan gelar Syaikhul Ulama Al-Hijaz (Gurunya para guru seluruh wilayah Hijaz)[22].

Komponen kedua yang berpengaruh dalam proses transmisi pemikiran Islam pada akhir abad 19 dan awal abad 20 adalah fatwa yang dikeluarkan oleh ulama Mekkah dalam merespon berbagai pertanyaan agama yang datang dari Muslim di nusantara. Diantara ulama yang paling banyak mengeluarkan fatwa pada masa ini adalah Ahmad bin Zaini Dahlan (1817-1886). Ia dengan tekun menjawab berbagai pertanyaan dengan fatwa-fatwa yang ia keluarkan. Kitab *Muhimmatun Nafais* merupakan kompilasi berbagai fatwa yang dikeluarkan pada masa ini. Dalam studinya, N.J.G. Kaptein, fatwa-fatwa ini merefleksikan akan karakter wacana keislaman yang muncul pada masa akhir abad ke

[22] Jajat Burhanuddin, *Islamic Knowledge* ..., hal. 83.

19 yang dalam banyak hal tidak jauh berbeda dengan apa yang ada dan dikembangkan di dunia pesantren[23].

Lebih jauh dari itu, melalui fatwa-fatwa ini, para mufti juga menunjukkan otoritasnya dihadapan kaum Muslim di nusantara. Tidak heran jika karya-karya mereka dan atau kitab-kitab yang banyak dirujuk dalam fatwa tersebut menempati posisi yang begitu tinggi di dunia pesantren. Misalnya, Martin van Bruinessen mencatat tidak kurang dari tujuh kitab karya Ahmab bin Zaini Dahlan menjadi referensi utama di dunia pesantren. Hal yang sama juga terjadi pada kitab yang banyak dirujuk oleh mufti yang berjudul, *Kitab al-Jawazir 'an I'tiraf al-Kabair* dan *Tuhfa al-Muhtaj* karya Ibn Hajar menjadi begitu terhormat posisinya dalam struktur referensi pesantren[24].

Sementara itu, jalur utama lain dalam proses transmisi Islam dan transformasi kemasyarakatan Muslim nusantara adalah pesantren. Hingga awal abad ke 20, para pendiri pesantren umumnya adalah mereka yang tidak saja telah belajar agama dari berbagai kiyai dan pesantren tanah air tetapi juga telah menyempurnakannya dengan belajar ke Mekkah atau Madinah. Syekh Hasyim Asy'ari sebelum mendirikan pesantren Tebu Ireng di Jombang terlebih dahulu belajar di Mekkah untuk beberapa tahun. Ia kemudian menjadi *transmitter* pemikiran keislaman dari Mekkah ke Nusantara. Dalam konteks ini, Mekkah dan Madinah dalam dunia pesantren menjadi rujukan sekaligus sumber legitimasi otoritas keilmuan dan keshalehan.

---

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*

Melihat gambaran di atas, secara fungsional, pesantren di Indonesia memiliki peran strategis, antara lain, pertama, sebagai sentral transmisi ilmu pengetahuan Islam (*a centre for the transmission of Islamic knowledge*) sebagaimana telah dijelaskan di atas. Kedua, pesantren menjadi lembaga yang tetap *survive* dalam pemeliharaan tradisi Islam (*the maintenance of Islamic tradition*). Karenanya, pesantren seringkali digambarkan sebagai representasi kelompok tradisionalis, meskipun dalam beberapa hal juga tidak bisa disebut demikian mengingat dinamisnya dan heterogennya pesantren. Ketiga, pesantren sebagai pusat pembinaan calon-calon ulama (*the reproduction of the ulama*). Hal itu tidak lepas dari fungsi utama pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mendidik generasi muda Islam untuk mempelajari berbagai pengetahuan Islam, membina karakter Islami sekaligus juga mempraktekkan semua ajaran Islam dalam hidup sehari-hari di pondok[25].

Secara historis, pesantren merupakan sistem pendidikan Islam tertua dan pertama di Indonesia. Jika melihat istilah pesantren yang diduga berasal dari istilah *desa perdikan*, suatu tempat yang diberikan oleh penguasa untuk pembinaan agama dan karenanya terbebas dari kewajiban membayar pajak[26]. Kebijakan ini telah berlangsung sejak masa pra-Islam, tepatnya pada masa Kerajaan Majapahit. Karenanya, kenyataan ini mendorong sebagian pengamat untuk berpandangan

---

[25] Zainal Abidin, "Liberalisasi Pendidikan Pesantren: Mencermati Tumbuhnya Fenomena Transformasi Pemikiran Liberal dari Pesantren," *Lektur* vol. XI no. 1 (Januari-Juni) 2005, hal. 6-7.

[26] Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World...*, hal. 72.

bahwa pola pendidikan pesantren bukanlah murni inovasi para pembawa Islam pertama di wilayah ini tetapi lebih merupakan kelanjutan dari sistem pendidikan agama yang telah ada pada masa pra-Islam[27].

Sebagian sarjana berkeyakinan bahwa pesantren sebagai salah satu pusat pendidikan dan belajar Islam itu sama tuanya dengan proses Islamisasi di pulau Jawa yaitu sekitar abad ke 15 sebagaimana yang diyakini oleh Zamachsyari Dhofier seperti yang dikutip oleh Zulkifli[28]. Karenanya, mereka melihat pesantren bisa dikatakan sebagai hasil kreasi kreatif para penyiar Islam – para ulama dan saudagar Islam - dalam proses Islamisasi awal nusantara, khususnya Jawa. Maulana Malik Ibrahim, salah seorang wali dari Walisongo, dipandang sebagai pendiri pesantren pertama ketika beliau membangun dan menampung murid-muridnya di lembaga pendidikannya untuk diajarkan tentang prinsip-prinsip Islam berdasarkan teks-teks klasik. Selain Maulana Malik Ibrahim, ada beberapa tokoh guru dan pemimpin umat yang juga mendirikan pondok pesantren seperti Sunan Ampel yang mendirikan pesantrennya di Surabaya, Sunan Giri di Gresik dan lain-lain.

---

[27] Abdul Hadi, "Sikap dan Tradisi Keilmuwan Pesantren," dalam Abdul Munir Mulkhan dkk, *Religiousitas Iptek: Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren*," Yogyakarta: Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Pustaka Pelajar, 1998, hal. 140.

[28] Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*, Leiden; INIS, 2002, hal. 2. Namun berbeda dengan dua pandangan di atas, Martin van Bruinessen meyakini bahwa pesantren merupakan fenomena baru yang muncul jauh setelah proses Islamisasi. Ia melihat bahwa pesantren tertua yang ada bukti sejarahnya di pulau Jawa adalah pesantren Tegalsari yang berada di wilayah Ponorogo, Jawa Timur. Pesantren ini sebagai tercatat dalam prasastinya didirikan pada tahun 1742.

Pada masa jayanya kerajaan Islam, para pemimpin pesantren bekerja sama dengan para sultan dalam penyebaran ajaran Islam ke warganya. Para pangeran dan keluarga bangsawan lainnya belajar Islam Al-Qur'an dan teks-teks ajaran Islam lainnya dibawah bimbingan para pemimpin pesantren yang diangkat secara khusus oleh para sultan. Sebagai balasan, para sultan memberikan dukungan baik secara politik maupun bantuan lainnya dalam pembangunan dan pengembangan pesantren yang berada di luar lingkungan istana. Pendirian pesantren ini juga bertujuan untuk memberikan sarana bagi para kiyai untuk mengajarkan agama untuk masyarakat yang lebih luas sebagaimana yang terjadi pada Kesultanan Mataram Yogyakarta.

Dari gambaran di atas, pesantren bisa dikatakan sebagai hasil perpaduan budaya lokal dengan pengaruh yang dibawa oleh para penyiar Islam yang berasal dari berbagai wilayah Islam di dunia, termasuk Gujarat. Dibandingkan dengan lembaga-lembaga pendidikan lainnya seperti madrasah, sekolah dan universitas, pesantren lebih "berakar pada tradisi dan budaya keindonesiaan yang amat kental"[29]. Karenanya, tidak heran jika kemudian pesantren dipandang sebagai *local genius* (produk kreatifitas lokal).

Sebenarnya terdapat beberapa istilah lain selain pesantren yang lebih identik dengan sesuatu yang *indigenous* di Jawa untuk menunjukkan institusi pendidikan Islam lainnya yang semisal dengan pesantren di wilayah nusatara seperti Surau di Sumatra Barat,

---

[29] Zainal Abidin, "Liberalisasi Pendidikan Pesantren: Mencermati Tumbuhnya Fenomena Transformasi Pemikiran Liberal dari Pesantren," *Lektur* vol. XI no. 1 (Januari-Juni) 2005, hal. 4.

Meunasah di Aceh ataupun langgar di Jawa sendiri. Meski berbeda dalam namanya, prinsip dan orientasi lembaga-lembaga tersebut dalam banyak hal memiliki kesamaan seperti watak dan karakter keilmuan yang terkandung pada referensi yang digunakan yang sebagian besar terkait dengan teks-teks klasik. Selain itu afinitas itu dalam banyak hal terletak juga pada sisi kelembagaan dan keterikatannya dengan lingkungan sosial.

Secara substansial, pondok pesantren paling tidak memiliki tiga unsur utama. Pertama, elemen aktor yang meliputi kiyai, ustadz/mudarris, santri dan pengurus pondok. Kedua, sarana perangkat keras (infrastruktur) yang terdiri dari mesjid, rumah kiyai, asrama santri dan ruang kelas/ belajar. Ketiga, unsur suprastruktur yang meliputi sistem pendidikan, kurikulum, dan segala unsur pendukungnya seperti kitab kuning dan lain-lain[30]. Ketiga komponen utama itulah yang kemudian menjadi salah satu faktor terbentuknya apa yang kemudian dikenal sebagai tradisi pesantren[31]. Karena memang sulit untuk membayangkan sebuah pesantren tanpa salah satu dari ketiga elemen tersebut. Tidak jarang, suatu pesantren mengalami kemunduran akibat hilangnya atau lemahnya salah satu dari ketiganya. Misalnya, akibat meninggalnya kiyai yang menjadi rujukan, sebuah pesantren mengalami kemunduran bahkan juga bubar manakala tidak ada pewarisnya atau pewarisnya lebih lemah disbandingkan dengan kiyai sebelumnya.

---

[30] Zamachsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES, 1994, hal. 4.

[31] Aan Jaelani dkk, "Pemberdayaan Ekonomi Pesantren: Implementasi Strategis Model Perencanaan Ekonomi, *Holistik* vol. 07, no. 1, 2006, hal. 98.

Khusus untuk elemen terakhir, yaitu kitab kuning. Sampai akhir abad ke 19, pesantren lebih banyak merujuk pada teks-teks abad pertengahan Islam yang menurut laporan L.WC. van den Berg meliputi 54 jenis kitab dengan komposisi fiqh (35%), Kalam (19%), Bahasa (28%), Tasawuf (16%) dan Tafsir Al-Qur'an (2%). Namun pada abad ke 20, materi kajian teks di pesantren mengalami perubahan seiring dengan semakin maraknya perkembangan pemikiran Islam pada saat itu, Maka, pada masa ini, pesantren mulai memperkenalkan materi Ushul Fiqh yang merupakan metodologi kajian fiqh dan ilmu mantiq yang berisi tentang prinsip-prinsip logika.

Dengan merujuk pada hasil penelitian Martin van Bruinessen terhadap 46 pesantren, Abdul Munir Mulkhan menyimpulkan telah terhadi perubahan struktur kurikulum yang cukup signifikan. Hal intu terlihat pada semakin banyaknya teks yang dikaji yang mencapai 116 jenis kitab serta beragamnya bidang yang dibahas, antara lain fiqh (25 buah atau 21%) Kalam (14; 12%), Bahasa (21; 18%), Tasawuf (13; 11%), Tafsir (10; 9%), Ushul Fiqh (7; 6%), Hadits (15; 13%), Akhlak (6; 5%), Sejarah (3; 3%) dan Ilmu Mantiq (2; 2%). Ada satu hal lainnya yang juga perlu digarisbawahi tentang teks-teks yang dipergunakan di pesantren ini adalah bahwa 50% dari semua teks tersebut adalah karya tulis atau terjemahan ulama Asia Tenggara termasuk karya-karya Syekh Nawawi Al-Bantani dalam bidang tafsir dan fiqh dan Syekh Abdul Hamid dalam bidang Ushul Fiqh[32].

[32] Abdul Munir Mulkhan, "Re-tradisi Intelektualitas Pesantren," dalam Abdul Munir Mulkhan dkk, *Religiousitas Iptek: Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi*

Dalam hirarki pendidikan Islam sampai akhir abad ke 19 dan awal abad ke 20, pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam lanjutan setelah sebelumnya para calon santri terlebih dahulu mengenyam pendidikan Islam di rumah atau di Musholla (Langgar) yang tidak jauh dari rumahnya. Misalnya, setelah lepas dari bimbingan awal keagamaan yang dilakukan oleh para orang tua di rumah masing-masing, anak-anak Muslim kemudian diarahkan untuk meningkatkan pengetahuan dan pemahaman agamanya dengan belajar di langgar/surau/meunasah yang biasanya letaknya tidak jauh dari rumah orang tua mereka.

Di institusi pendidikan Islam lokal ini, para peserta didik akan dididik oleh seorang guru ngaji tentang ilmu-ilmu keislaman yang masih taraf dasar seperti ilmu tajwid tentang tata cara membaca Al-Qur'an dengan baik dan benar. Untuk bidang fiqh, aqidah dan akhlak serta bahasa Arab, para guru ngaji akan memperkenalkan teks-teks arab yang masih elementer seperti kitab Safina an-Najah untuk Fiqh, Jauhar al-Kalamiyah untuk bidang Aqidah, Al-Akhlaq li al-Banin untuk bidang Akhlaq dan Al-Jurumiyah untuk bidang grammar bahasa Arab.

Dengan menguasai teks-teks seperti itu, para murid ini diharapkan telah memiliki pengetahuan dasar tentang ajaran Islam sehingga mereka bisa diharapkan menjadi Muslim yang baik dengan cara mengamalkan ilmu pengatahuan yang telah mereka peroleh. Sementara bagi mereka yang menginginkan untuk memperdalam ilmu agama, mereka akan kemudian melanjutkan studinya ke pesantren.

Pesantren," Yogyakarta: Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Pustaka Pelajar, 1998, hal. 154-155.

Dengan sistem hierarki pendidikan Islam ini, pesantren merupakan taraf paling tinggi bagi seorang pemuda Muslim untuk menguasai ilmu-ilmu agama.

Sebagai lembaga pendidikan Islam tertinggi sampai sebelum munculya gerakan pembaharuan pendidikan Islam pada awal abad ke 20, pesantren menjadi tempat tujuan utama para pemuda Islam untuk mempelajari ilmu-ilmu keislaman untuk tingkat lanjutan. Karenanya fokus utama kajiannya adalah teks-teks agama ataupun teks-teks lanjutan yang secara langsung berfungsi untuk menunjang para santri dalam memahami dan menguasai ajaran Islam dalam teks-teks tersebut. Hal itu tidak lepas dari target pesantren itu sendiri yaitu mencetak para calon ulama yang akan menjadi rujukan utama kaum Muslim dalam pemahaman ajaran agama.

Singkatnya, transmisi pengetahuan Islam dan juga transformasi masyarakat Islam di Indonesia, khususnya, dan Asia Tenggara pada umumnya hingga akhir abad ke 19 dan awal abad ke 20 tidak lepas dari peran jaringan ulama (Jawi). Melalui mereka, pemahaman ajaran Islam beserta teks-teks dan lembaga pendidikan Islam dalam berbagai bentuknya muncul dan berkembang di nusantara.

Pola perkembangan Islam ini kemudian pada masa selanjutnya diperkuat oleh meningkatnya jumlah kaum Muslim yang berhaji baik hanya sebatas menjalankan ibadah rukun lima ini saja atau ada yang memutuskan menetap sementara sebelum kemudian kembali ke tanah air, meskipun kelompok kedua ini jumlahnya relatif sedikit. Tidak heran, jika berbagai pemikiran baru berkembang seiring dengan peningkatan jumlah mereka yang berhaji.

B. Haji dan Kedatangan Pemikiran Islam Modernis

Salah satu karakteristik utama awal abad ke 20 di Indonesia adalah kemunculan organisasi-organisasi Muslim yang mengusung ide-ide pembaharuan (modernisasi). Penggunaan istilah modernisasi berkaitan erat dengan kecenderungan baru gerakan-gerakan masyarakat saat itu. Secara umum, paling tidak, gerakan-gerakan baik sosial keagamaan maupun politik memberikan perhatian besar pada empat orientasi utama: (1) purifikasi Islam dari pengaruh dan praktik yang merusak; (2) reformasi pendidikan Islam; (3) reformulasi doktrin-doktrin Islam menurut pemikiran modern; dan (4) upaya mempertahankan Islam dari pengaruh Eropa dan serangan-serangan Kristen. Keempat aspek ini menjadi program utama pemikir Muslim modernis Mesir, Muhammad Abduh, di akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh[33].

Tentu saja perlu digarisbawahi sejak awal bahwa tidak semua persyarikatan Islam di nusantara mengadopsi unsur-unsur modernitas di atas secara keseluruhan. Masing-masing persyarikatan mengembangkan watak khasnya sendiri yang tidak harus sama sekaligus juga tidak harus sangat berbeda antara satu persyarikatan dengan lainnya.

---

[33] Mempertimbangkan empat program global utama dari Muhammad Abduh, Boland mengutip Mukti Ali yang merujuk pada ringkasan yang dibuat H.A.R Gibb dalam bukunya, *Modern Trends in Islam*. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* 's-Gravenhage: N.V. De Nederlandsche book- en Steendrukerij V/H. H.L. Smits, 1971, hal. 215.

Sebagian menyadari akan kegagalan pendidikan Islam tradisional, seperti pesantren, masjid atau pendidikan Islam yang berbasis surau, dalam memberikan panduan guna memajukan kaum Muslim dan melepaskannya dari belenggu penjajahan dan, karenanya, menyepakati perlunya reformasi. Namun mereka menolak keras gagasan-gagasan purifikasi agama dan mempertahankan loyalitas mereka pada ajaran madzhab seperti Kiyai Abdul Halim Majalengka, Kiyai Hasyim Asy'ari dan kiyai lainnya yang nantinya tergabung dalam NU. Kelompok Muslim lainnya seperti Mahmud Yunus, A. Hassan dan Ahmad Dahlan mendukung reformasi menyeluruh, termasuk purifikasi agama. Kelompok yang pertama disebut tradisionalis, sedangkan yang kedua disebut reformis. Melihat pandangan mereka di atas, kedua kelompok tetap bisa disebut modern dalam arti mereka menerima gagasan perlunya memperkenalkan hal-hal baru untuk memajukan kehidupan umat Islam di Indonesia.

Seperti telah disebutkan, pemikiran Islam modernis diperkenalkan ke Indonesia oleh para haji yang baru pulang, dan banyak dari mereka juga mempelajari agama di salah satu negara Timur Tengah. Jaringan yang oleh Howard M. Federspiel disebut "Garis Islam" (*Islamic Lifeline*)[34] melalui haji memainkan peran penting dalam transmisi budaya Islam. Pada tahap awal Islamisasi, jalur perdagangan adalah di antara jalan utama bagi transmisi budaya dan agama ini. Namun di abad-abad selanjutnya, haji menjadi saluran penting bagi

[34] Howard M. Federspeil, *Islam and Ideology*, hal. 6.

penyebaran budaya dan agama,[35] di samping jaringan-jaringan perdagangan yang terus berlanjut meskipun terus berkurang, hubungan diplomatik,[36] imigrasi Arab,[37] dan lebih penting lagi kemunculan mesin cetak yang berimplikasi pada peningkatan produksi dan distribusi teks-teks dan surat kabar.[38] Di awal dekade abad kesembilan belas, para haji yang baru kembali ke Minangkabau, Sumatra Barat, memimpin gerakan Padri, yang bertujuan membersihkan doktrin-doktrin Islam dari tradisi dan praktik lokal, adat. Tidak itu saja, kelompok Paderi juga berhasil mengembangkan kehidupan ekonomi masyarakat di sana, sehingga menguasai jalur perdagangan sungai. Aspek kedua, dan bukan persoalan agama, inilah yang ditengarai sebagai faktor utama terjadinya

---

[35] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, edisi revisi, Jakarta: Prenada Media, 2004, hal. 1. Lihat juga Nico Kaptein, *The Muhimmat al-Nafa'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century,* Jakarta: INIS 1997, hal. 6-9.

[36] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah.* Sub-bab kedua dari bab pertama buku ini secara luas menguraikan hubungan politik antara sejumlah kerajaan di Nusantara dan di wilayah Timur Tengah, dari masa pra-Islam hingga masa Islam, hal. 19-50. Khusus mengenai Kesultanan Banten, lihat juga Martin van Bruinessen. "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate," *Archipel* 50, Paris, 1995, hal. 167.

[37] Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming Homeland,* Leiden: E.J. Brill, 2003. Bab lima dari buku ini membahas peran para imigran Hadramaut dalam reformasi Islam, juga mengenai gagasan nasionalisme di wilayah Asia Tenggara, h. 226-278. Tentang gagasan nasionalisme, lihat lebih lanjut William R. Roff, *The Origin of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1994.

[38] William R. Roff, *The Origin of Malay Nationalism*. Michael Laffan, "An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu," *Indonesia*, No. 77 (April, 2004), hal. 3-5.

konflik bahkan peperangan antara kelompok Paderi dengan Pemerintah Kolonial [39].

Pada dekade berikutnya abad tersebut, para tokoh haji telah menyebabkan meningkatnya kewaspadaan, bahkan ketakutan, di antara para penguasa kolonial ketika mereka mendapatkan fakta bahwa para hajilah yang memimpin banyak pemberontakan pribumi di seluruh nusantara[40]. Mewaspadai akan pengaruh yang tak diharapkan, Belanda melakukan berbagai upaya yang bertujuan untuk membatasi jumlah haji dan mencegah para haji dari pengaruh-pengaruh "berbahaya" yang mungkin mereka bawa pada saat pulang. Namun demikian, meskipun dengan berbagai pembatasan yang diberlakukan, secara umum jumlah jemaah haji nusantara terus meningkat. Pada 1850, tercatat ada sekitar 2000 jemaah haji. Jumlah itu kemudian meningkat tajam pada 1896 hingga mencapai angka 11.700 jemaah haji[41].

---

[39] Christine Dobbin, "Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)," *Indonesia*, No. 13 (April, 1972), hal. 9-10. Di samping konflik-konflik agama yang umumnya dipandang sebagai faktor utama dalam perang Paderi, di bagian artikelnya Dobbin menemukan bahwa masalah-masalah ekonomi memainkan perang penting dalam konflik-konflik yang memuncak, khususnya antara para pendukung Paderi dan penguasa Belanda, karena yang tekahir berusaha mempertahankan monopoli ekonominya di wilayah tersebut. Dobbin juga menulis satu artikel tentang faktor ekonomi dalam perang Paderi, "Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Paderi Movement, 1784-1830," *Indonesia*, No. 23 (April 1977), hal. 1-38. Lihat juga buku Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, London: Curzon Press, 1983.

[40] Nico Kaptein, *The Muhimmat al-Nafa'is*, hal. 7-8. Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, its Conditions, Course and Sequel a Case Study of Social Movements in Indonesia*, 's Gravenhage: N.V. De Nederlandsche Boek-en Steendrukkerij v/h H. L. Smits, 1966.

[41] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942,* Singapura: Oxford University Press, 1973, hal. 25; lihat juga Jacob Vredenbergt,

Selama melaksanakan haji yang memakan waktu berbulan-bulan mulai dari pemberangkatan hingga pemulangan, para tamu Allah tersebut memiliki waktu dan kesempatan yang luas untuk bertemu dan berinteraksi dengan umat Islam lainnya dari berbagai belahan dunia Islam. Bahkan mereka juga bisa berbagi pengalaman sekaligus juga penderitaan selama berada dalam cengkraman penjajahan Non-Muslim yang kafir. mereka juga menyadari kelemahan sesama umat Islam dalam upaya mereka "bersaing dengan kekuatan-kekuatan yang menantang dari kolonialisme Belanda dan penetrasi Kristen."[42] Melalui perjalanan panjang mereka ke Makkah, para haji ini juga mendapatkan kesempatan menyaksikan perkembangan baru di dunia Islam dan negeri-negeri lain yang mereka singgahi di Asia[43]. Pada saat yang sama, tidak sedikit di antara mereka juga memperoleh gagasan baru tentang bagaimana seorang Muslim yang baik dan bagaimana mendirikan masyarakat Islam yang "benar" di negara asal mereka masing-masing. Sebagian mereka juga mempelajari pengetahuan agama ke beberapa guru baik dari komunitas ulama Jawi maupun non-Jawi untuk kemudian kembali dan sebagian lainnya memutuskan untuk menetap selamanya di Timur Tengah sebagai *muqimin*[44].

"The Hajj: Some of its Features and Functions in Indonesia," *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde (BKI)*, No. 118 (1962), hal. 91-154.

[42] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 30.

[43] *Ibid.,* hal. 29.

[44] Abdul Rachman, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*, Disertasi Doktor yang tidak diterbitkan, Los Angeles: University of California, 1997.

Singkatnya, melalui para haji inilah gagasan-gagasan modernisasi, dan atau reformasi, Islam tiba di Indonesia pada akhir abad kesembilan belas. Menurut Azyumardi Azra, datangnya gagasan Islam modern merupakan gelombang ketiga reformasi Islam yang sampai pada bumi nusantara, setelah gerakan-gerakan neo-Sufism abad keenam belas dan tujuh belas dan gerakan Paderi di awal abad kesembilan belas.[45] Tidak seperti Azra, Andree Feillard berpendapat bahwa reformasi modernis adalah gelombang kedua setelah gerakan Paderi, yang diilhami Wahhabi[46]. Deliar Noer, yang melihat kedatangan ideologi Pan-Islamisme sebagai titik balik, percaya bahwa reformasi Islam hanya terjadi di akhir abad kesembilan belas[47]. Alih-alih bertumpu pada klasifikasi waktu, Howard M. Federspiel cenderung menggarisbawahi hubungan abadi antara umat Islam di Nusantara dan saudara segama mereka di belahan dunia Islam lainnya, khususnya Timur Tengah, dengan menggunakan istilah "Garis Islam" (*Islamic Lifeline*)[48].

---

[45] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, hal. 373 & 385.

[46] Andrée Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 6.

[47] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 296.

[48] Howard M. Federspeil, *Islam and Ideology*, hal. 6.

BAB III
MOMENTUM PERUBAHAN

A. Indonesia di Awal Abad Kedua Puluh

Pada awal abad kedua puluh, Indonesia sepenuhnya berada di bawah kendali pemerintah kolonial Belanda. Tidak ada kekuatan politik yang bisa menandingi hegemoni kekuatan kolonial. Kesultanan Banten yang hingga dekade kedua masih menunjukkan sikap resistensi terhadap pemerintah kolonial harus bernasib tragis ketika Kesultanan ini dipaksa bubar pada tahun 1832 ketika Sultan Rafi'udin, raja terakhir, ditangkap. Tidak itu saja, seluruh simbol-simbol kejayaan kesultanan yang berada di istana di Banten Lama secara paksa diambil dan dibawa ke kantor residen Belanda di Serang. Hampir bahkan mungkin seluruh pemberontakan yang dilakukan oleh pribumi mulai dari pemberontakan Pangeran Diponegoro, Paderi hingga Cilegon telah berhasil ditumpas. Kaum pribumi benar-benar dalam kondisi yang tidak berdaya melawan hegemoni pemerintah kolonial dan dalam tingkatan tertentu telah menciptakan trauma dan tekanan yang cukup mendalam bagi keluarga dan masyarakat yang menjadi korban penumpasan.

Namun di saat yang sama, keadaan rakyat jajahan yang terus memburuk akibat kebijakan ekonomi kapitalistik dan liberal yang ironisnya bertolak belakang dengan melimpahnya jumlah pajak yang dinikmati oleh warga penjajah di Belanda telah memunculkan keprihatinan yang meluas di kalangan aktifis di negeri Belanda, terutama kelompok sosialis. Semakin banyaknya informasi tentang

kondisi buruk negeri jajahan yang tersebar dan disebarkan mendorong kelompok sosialis untuk meningkatkan tekanan terhadap Ratu. Tekanan keras ini akhirnya memaksa pemerintah pusat Belanda di Den Haag untuk mengeluarkan kebijakan yang ditujukan untuk meningkatkan taraf hidup kaum pribumi jajahan. Puncaknya, pada tahun 1901, Ratu Wilhelmina memperkenalkan "kebijakan pro-pribumi" yang nantinya dikenal dengan istilah Politik Etis.[49]

Sebagaimana banyak dinyatakan oleh para pejabat pemerintah kolonial, tujuan utama kebijakan ini adalah untuk meningkatkan taraf hidup kaum pribumi dan untuk meningkatkan status sosial mereka yang sering ditempatkan sebagai kelas sosial paling rendah dalam struktur sosial masyarakat kolonial di Hindia Belanda setelah bangsa Eropa dan bangsa Asia non-pribumi seperti China, Arab dan lainnya. Sekalipun banyak aktivis politik nasional Indonesia ketika itu, dan juga yang belakangan, meragukan niat tulus kebijakan ini, Politik Etis ini bagaimanapun telah menandai awal perkembangan yang baru dan cepat di nusantara, dimana hasilnya sering tak terduga baik oleh pembuat kebijakan maupun penerima kebijakan yang nanti akan dibahas pada bagian berikutnya. Secara ringkas, melalui dalam kerangka Politik Etis ini, pemerintah kolonial Belanda mengupayakan berbagai proyek, terutama dalam bidang pendidikan, irigasi dan

[49] Pada saat yang sama, perkembangan baru yang biasa disebut "Kebangkitan Timur" terjadi di Indonesia, di mana orang Indonesia menjadi akrab dengan gagasan-gagasan baru tentang bagaimana memperbaiki nasib rakyat. Sorimuda Nasution, *The Development of a Public School System in Indonesia: 1892-1920*, disertasi doktor yang tidak diterbitkan, Wisconsin: The University of Wisconsin, 1997, hal. 195.

transmigrasi, yang dipandang sebagai sarana yang tepat guna meningkatkan taraf hidup kaum pribumi sekaligus status sosial mereka.

Sebagaimana telah diragukan sebelumnya, Politik Etis dalam tataran implemenetasinya menghadapi banyak kendala baik pada tataran filosofis maupun teknisnya. Secara filosofis, kebijakan ini diduga memiliki agenda tersembunyi yaitu sekularisasi (westernisasi) pribumi, terutama kelas priyayi, . Selain itu, kebijakan ini juga lebih bertumpu pada keberhasilan material dalam mengukur keberhasilan dari peningkatan kehidupan ekonomi dan kesejahteraan sosial. Selain itu, pada tataran teknis, penerapan kebijakan ini juga tidak memperhatikan aspek dan sentimen lokal yang justru sering menjadi penghambat. Hasilnya sudah bisa diduga bahwa berbagai proyek atas nama Politik Etis kurang memuaskan, terutama di wilayah pedesaan yang menjadi fokusnya.

Beberapa faktor disinyalir menjadi penyebab kurang maksimalnya hasil proyek ini. Di wilayah Banten, misalnya, hubungan antara masyarakat pedesaan dan pemerintah kolonial diwarnai oleh ketegangan hebat, sebagaimana terlihat pada beberapa friksi, bahkan pemberontakan petani. Kesenjangan ekonomi antara daerah-daerah Banten dan daerah-daerah lainnya di Jawa semakin memperburuk keadaan. Para bupati yang diharapkan menjadi motor penggerak proyek ini di wilayah Banten mendapatkan pemasukan yang lebih rendah dibandingkan dengan sejawatnya di daerah Priangan. Untuk meningkatkan pemasukan mereka, para bupati menoleh pada para

petani pedesaan, yang sebenarnya sudah dalam keadaan kelaparan[50]. Akibatnya tidak saja proyek Politik Etis ini kurang berjalan karena minimnya peran bupati tetapi juga memunculkan ketegangan baru antara bupati dengan petani.

Selain itu, sekularisasi priyayi yang dilakukan oleh pemerintah kolonial melalui pendidikan dalam sistem pendidikan yang terbaratkan menyebabkan kebencian orang Banten yang terkenal sangat agamis. Ketika para pegawai pribumi berhasil terbaratkan, pemerintah kolonial sebenarnya telah secara tidak langsung menjauhkan diri dan juga pamong praja tersebut dari para tokoh agama yang sangat berpengaruh di mata rakyat pedesaan. Akibatnya, para kiyai yang menolak gerakan pembaratan pribumi ini mengeluarkan fatwa tentang masalah ini dan menyebarluaskannya kepada masyarakat. Salah satu contohnya adalah fatwa tentang pakaian. Fatwa tersebut menyatakan bahwa umat Islam Indonesia yang memakai pakaian Eropa dikategorikan sebagai kafir karena dipandang telah meniru orang-orang Eropa yang umumnya dianggap Kristen Kafir. Kiyai secara jelas dan tegas menunjukkan sikap anti terhadap berbagai hal berbau atau bergaya Eropa, termasuk model pakaian seperti dasi, pantalon, dan topi, dan menganggapnya haram menurut hukum Islam.[51]

Kendala teknis dan ideologis ini juga terlihat pada kasus pendirian sekolah dan tingkat keikutsertaan warga pada program

---

[50] Michael Charles Williams, *Communism, Religion and Revolt in Banten* (Ohio: Ohio University Center for International Studies Monographs in International Studies Southeast Asia Series Number 86, 1990), hal. 67-68.

[51] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 8.

pendidikan kolonial. Pendirian secara besar-besaran sekolah-sekolah baru di wilayah pedesaan sebagai bagian dari proyek Politik Etis justru menimbulkan masalah lebih lanjut bagi penduduk desa. Pemerintah kolonial membiayai seluruhnya pembangunan sekolah-sekolah desa. Selanjutnya, bangunan sekolah tersebut diserahkan kepada desa sebagai milik penduduk desa. Sampai di sini, tidak ada persoalan teknis dari proyek ini dan warga desa menyambutnya dengan antusias. Akan tetapi, persoalan baru muncul ketika pemerintah kolonial kemudian menyerahkan pembiayaan untuk pemeliharaan dan pengelolaan sekolah selanjutnya ke penduduk desa dengan didasarkan pada prinsip gotong royong. Jikapun, ada bantuan dari pemerintah, sifatnya hanyalah bantuan subsidi yang jumlah jauh dari mencukupi. Dengan kata lain, penduduk desa harus menanggung sebagian besar biaya operasional sekolah-sekolah tersebut sekaligus biaya perawatan gedung-gedungnya berdasarkan kemampuan ekonomi mereka masing-masing. Biaya operasional dan perawatan tersebut juga mencakup SPP, pemberian tanah untuk bangunan sekolah dan seluruh fasilitas yang dibutuhkan lainnya bagi para guru[52].

Orang Banten, yang telah lama menderita kemiskinan tentunya sangat keberatan dengan pola kebijakan tersebut. Mereka tidak mampu untuk menanggung biaya yang dibebankan untuk pemeliharaan dan operasional sekolah-sekolah desa tersebut. Akibatnya, masyarakat

[52] Sorimuda Nasution, *The Development of a Public School System*, hal. 221-222; dan Loekman Djajadiningrat, *From Illiteracy to University: Educational Development in the Netherlands Indies* (New York: Netherlands and Netherlands Indies Council, Institute of Pacific Relations, 1942), hal. 19.

Banten tidak terlalu antusias merespon dan memperhatikan program peningkatan taraf hidup ala Politik Etis dalam bidang pendidikan melalui pendirian sekolah-sekolah desa tersebut. Akibatnya, jumlah siswa di seluruh wilayah Banten yang ambil bagian dalam program pendidikan dasar ini ini adalah yang terendah presentasinya dibandingkan wilayah lainnya di pulau Jawa. Tidak lebih dari 25 persen petani Banten yang mengizinkan anak-anak mereka untuk disekolahkan, sedangkan jumlah anak putus sekolah justru sangat tinggi[53].

Friksi idiologis juga berperan dalam masalah di atas. Keengganan masyarakat Banten untuk menyekolahkan anak mereka ke sekolah-sekolah desa adalah faktor agama sebagaimana telah banyak digarisbawahi di atas. Orang Banten yang memiliki pendirian Islam yang kuat memandang negatif terhadap proyek pembangunan lembaga pendidikan baru di luar pesantren. Mereka meyakini bahwa keikutsertaan dalam program pendidikan di sekolah-sekolah "barat" tersebut adalah haram dalam pandangan agama karena hal itu dianggap sebagai sesuatu yang sangat mungkin akan membawa mereka pada hal yang dilarang agama dan, karenanya, mereka khawatir akan mendapatkan murka Tuhan. Penentangan keras mereka terhadap sekolah-sekolah belanda juga ditunjukkan oleh keengganan mereka menjadi guru di sekolah tersebut[54]. Selama bertahun-tahun, para guru di sekolah-sekolah desa di Banten bukan orang Banten asli.

---

[53] Michael Charles Williams, *Communism, Religion and Revolt*, hal. 77.

[54] *Ibid*.

Persepsi-persepsi yang menentang keikutsertaan dalam sekolah-sekolah desa sangat lazim di kalangan Muslim di Indonesia saat itu. Kiyai seringkali mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa masuk sekolah-sekolah desa atau sekolah-sekolah Belanda lainnya adalah haram atau setidaknya tidak Islami.[55] Di samping itu, umat Islam sangat mencurigai maksud pemerintah Belanda untuk mendirikan sekolah untuk kaum pribumi. Mereka memandang sekolah-sekolah itu sebagai alat untuk mengkristenkan anak mereka. Kecurigaan itu sering muncul dalam ungkapan bahwa "menyebarkan agama Kristen adalah motif utama di balik pendirian sekolah-sekolah pribumi.[56] Banyak orang Islam (muslim) Indonesia menuduh muslim lainnya yang mengirimkan anak mereka ke sekolah-sekolah itu telah berperan dalam mengkristenkan mereka[57], minimal secara nilai dan pengetahuan.

B. Munculnya Gerakan-Gerakan Islam yang Terorganisir

Pada dua dekade pertama abad ke 20, para haji yang baru pulang secara mandiri maupun kelompok berinisiatif mendirikan berbagai organisasi persyarikatan Islam modern. Sebagian besar gerakan ini diilhami oleh gagasan-gagasan Islam modernis yang datang

---

[55] Irsyad Djuwaeli, *Membaca Mathla'ul Anwar ke Abad XXI* (Jakarta: PB. Mathla'ul Anwar, 1997), h. 17. Lihat juga Halwany Michrob & A. Mudjahid Chudori, *Catatan Masa Lalu Banten* (Serang: Penerbit Saudara, 1993), hal. 205.

[56] Loekman Djajadiningrat, *From Illiteracy to University*, hal. 37.

[57] Halwany Michrob & A. Mudjahid Chudori, *Catatan Masa Lalu*, hal. 205. Deliar Noer merujuk pengalaman ayan Agus Salim, yang mengirim putra dan putrinya ke sekolah-sekolah Belanda. Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 8.

dari Timur Tengah, khususnya Mesir. Sebagian lagi muncul karena munculnya tantangan-tantangan baru di wilayah Hindia Belanda. Dalam hal macam karakter berbagai persyarikatan yang muncul, ada yang bercorak etnis seperti Jami'atul Khair dan Al-Irsyad, ada yang bergerak di bidang ekonomi seperti SDI dan Hayatul Qulub, ada dalam bidang politik seperti SI dan ada pula dalam bidang sosial keagamaan seperti Muhammadiyah, Persis dan NU. Masing-masing pada awalnya bergerak sendiri-sendiri sesuai dengan kepentingan para anggota dan pendirinya. Namun, munculnya SI telah menyadarkan kaum Muslim untuk bergerak bersama-sama, meskipun kesadaran ini hanya berumur pendek.

Pada tahun 1905, para haji keturunan Arab yang tinggal di Jakarta melihat bidang pendidikan sebagai lahan paling menjanjikan dalam melakukan reformasi kaum Muslim, khususnya orang Arab. Mereka kemudian mendirikan sebuah organisasi bernama *Jami'atul Khair*. Sebagai langkah pertama, organisasi ini membuka sekolah dasar, di mana mata pelajaran aritmatika, geografi, sejarah Islam dan bahkan bahasa Inggris diajarkan, dan bahasa Melayu digunakan sebagai bahasa pengajaran. Sekolah ini menerima siswa yang berasal baik anak-anak keturunan Arab maupun non-Arab. Banyak siswa yang mengikuti program pendidikan di sekolah ini termasuk nantinya, Muslim Abdurrahman, putra salah seorang pendiri Mathla'ul Anwar, KH Mas Abdurrahman, yang tercatat sebagai salah satu siswanya.

Namun, konflik yang berkepanjangan akibat ketidaksepakatan tentang bagaimana membangun hubungan sosial yang tepat antara kelas *sayyid* (mereka yang mengaku memiliki hubungan *nasab* (keturunan) dengan Nabi Muhammad SAW) dan kelas non-*sayyid* atau

Masyayikh menimbulkan perpecahan di dalam masyarakat Arab. Kelompok *sayyid* merasa lebih mulya dan karenanya menuntut status dan perlakuan istimewa dalam organisasi, sementara kelompok *masyayikh* menolak dengan tegas dan justru menuntut perlakuan yang sama tanpa memandang status keturunan.

Konflik ini berlangsung hingga tahun 1913 ketika, kelompok kedua memisahkan diri dan mendirikan organisasi mereka sendiri dengan nama *Jami'at al-Islam wa al-Irsyad al-'Arabiyah* atau dikenal sebagai Al-Irsyad. Perpecahan ini juga tidak lepas dari peran Syaikh Ahmad Surkati, pemikir modernis dan keturunan Sudan, yang awalnya diundang oleh Jami'atul Khair. Ahmad Surkati menolak perbedaan kelas antara *Sayyid* dan *Masyayikh* sebagaimana yang diusung oleh kelompok Sayyid yang merupakan pendiri Jami'atul Khair. Maka, ketika organisasi baru didirikan, Syekh Ahmad Surkati bergabung dan kemudian diangkat sebagai guru utama dan memegang otoritas tertinggi agama[58].

Pada tahun 1911, KH Abdul Halim mendirikan organisasi dengan nama *Hayatul Qulub* di Majalengka, Jawa Barat. Pendirian organisasi ini tidak lepas dari kesan mendalam Abdul Halim terhadap berbagai perubahan sistem pendidikan Islam di Makkah, tempat dimana dia belajar selama tiga tahun (1908-1911). Sebagai rintisan awal, ia memfokuskan terlebih dahulu pada kegiatan pendidikan agama

[58] Untuk kajian-kajian tentang masyarakat Arab beserta sekolah-sekolah, organisasi-organisasi dan peranannya dalam gerakan-gerakan nasional awal di Indonesia, lihat Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942,* Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications, 28, 1999; dan Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants*, hal. 226-276.

untuk orang dewasa yang berasal dari desa-desa sekitar. Karena memilih untuk lebih memfokuskan pada pendidikan agama melalui Majelis Taklim tersebut, Abdul Halim belum bisa mendirikan lembaga pendidikan modern sebagaimana yang ia cita-citakan pada tahun-tahun awal gerakannya.

Di antara para pendiri persyarikatan modern, Abdul Halim termasuk kelompok modernis yang selektif. Dalam penjelasan lain, meski ia menerima pandangan pentingnya melakukan gerakan modernisasi ummat Islam melalui pendirian persyarikatan dan lembaga pendidikan progresif, ia, dalam bidang pemahaman dan pengajaran keagamaan yang dikembangkan, masih tetap mempertahankan pandangan tradisional yang mengikuti pemahaman, praktik dan gagasan keagamaan dengan menganut secara teguh pada Mazhab Syafi'i, salah satu dari empat mazhab terkenal dalam tradisi Sunni. Tidak heran nantinya sejarah mencatat bahwa ia termasuk diantara para pendiri NU tahun 1926.

Di samping aktif dalam bidang pendidikan dan sosial-keagamaan, Abdul Halim juga mengupayakan kemajuan ekonomi bagi sesama kaum Muslim di daerahnya. Dia lalu merekrut belasan anggota, umumnya para pedagang dan petani, untuk mendirikan usaha tenun yang bertujuan membantu para anggotanya dalam bersaing dengan para pedagang Cina. Usaha ini cukup berhasil dengan meningkatnya taraf hidup anggota persyarikatan. Namun demikian, kesuksesan program ekonomi tidak berjalan alama karena kenyataan berkata lain. Banyaknya pertentangan, bahkan kontak fisik, antara anggota persyarikatan dengan para pedagang Cina membawa masalah besar

bagi persyarikatan karena pemerintah kolonial ternyata lebih memihak pada kelompok Cina dalam menyelesaikan sengketa tersebut. Lebih jauh dari itu, konflik pada bidang ekonomi pada akhirnya malah menyebabkan berakhirnya keberadaan Hayatul Qulub secara organisatoris. Pada tahun 1915 pemerintah kolonial Belanda secara sepihak melarang persyarikatan Hayatul Qulub dengan tuduhan telah mengganggu keamanan dan ketertiban[59].

Kasus Hayatul Qulub memiliki kemiripan dengan kasus persyarikatan ekonomi Muslim lainnya, yaitu *Sarekat Dagang Islam* (SDI) yang didirikan oleh Haji Samanhudi di Surakarta pada tahun 1911. SDI berhasil menghimpun para pengusaha batik lokal untuk berkembang. Namun, konfrontasi para anggota SDI dengan para pedagang Cina telah menyebabkan ditutupnya SDI pada tahun 1912. Kedua kasus ini menarik, karena para penguasa Belanda lebih banyak menindak persyarikatan-persyarikatan kaum pribumi dan justru lebih melindungi para pedagang Cina yang dalam struktur sosial masyarakat kolonial memang berada pada kelas kedua dan lebih tinggi dari kaum pribumi yang berada di kelas ketiga bahkan keempat, jika kelompok Indo dimasukkan. Kebijakan tersebut, jika dihubungkan dengan Politik Etis yang dikeluarkan tahun 1901, tentunya bertentangan.

Pelarangan Hayatul Qulub tidak sepenuhnya mengakhiri upaya-upaya Abdul Halim untuk terus meningkatkan taraf hidup kaum Muslim dalam bidang ekonomi dan pendidikan Islam di Majalengka. Ia justru semakin intensif memperjuangkan usahanya terutama setelah

[59] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 69-70.

mendapatkan dukungan yang kuat para pemimpin lokal Islam yang berpengaruh. Tidak heran, jika kemudian KH Abdul Halim berhasil mewujudkan cita-cita awalnya yaitu mendirikan lembaga pendidikan Islam modern yang baru dengan nama Madrasah Manba'ul Ulum. Pendirian lembaga ini juga tidak lepas dari keprihatinan Abdul Halim terhadap semakin menurunnya pamor pesantren di wilayah itu.

Setelah sekian lama beroperasi, lembaga pendidikan yang diselenggarakan oleh Abdul Halim mendapatkan pengakuan hukum pada tahun 1917 dengan nama bendera Persatuan Umat Islam setelah sebelumnya dimerger terlebih dahulu dengan lembaga pendidikan Islam di Sukabumi yang dididirikan oleh KH Ahmad Sanusi. Keberhasilan ini tidak lepas dari bantuan yang diberikan oleh pemimpin Sarekat Islam (SI) Haji Omar Said (HOS) Cokroaminoto[60]. Tentang PUI ini, Deliar Noer berpendapat bahwa organisasi yang bergerak pada modernisasi pendidikan Islam ini adalah contoh yang jelas dari "watak mendua"[61] yaitu gerakan Islam Indonesia yang menggabungkan kepengikutan mazhab yang setia dengan promosi gagasan-gagasan modern. Tentunya kesimpulan ini tidak mengherankan, mengingat PUI sebenarnya hanya merupakan kelanjutan dari karakter gerakan Hayatul Qulub yang dulu telah dibangun oleh KH. Abdul Halim sebelum kemudian dipaksa bubar oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda.

Selain PUI, ada beberapa organisasi Muslim lainnya yang secara khusus memusatkan pada kemajuan pendidikan Islam. Bahkan

---

[60] *Ibid.*, hal. 70-71.

[61] *Ibid.*, hal. 30.

beberapa organisasi tersebut selain memperkenalkan sistem baru sekolah secara kelembagaan juga mulai berani memasukkan pelajaran-pelajaran sekular sebagaimana Jami'atul Khair di atas. Secara geografis, Minangkabau memiliki posisi tersendiri dalam gerakan modernisasi lembaga pendidikan, setelah sebelumnya juga terkenal karena gerakan pemurnian Islam lewat kelompok Paderi pada awal dan pertengahan abad ke 19. Karenanya, banyak sarjana memandang daerah Minangkabau yang sangat Islami sebagai salah satu gerbong bagi gerakan modernisasi pendidikan Islam di nusantara. Paling tidak ada dua alasan mengapa pandangan ini begitu dominan dalam studi tentang gerakan modernisasi Islam di nusantara. Pertama, beberapa pemikir modernis (yang dikenal sebagai *kaum muda* lawan dari *kaum tua* yang menolak gagasan modernis dan reformis, khususnya dalam masalah pemahaman agama), seperti Haji Rosul, Haji Abdul Karim Amrullah dan Mahmud Yunus[62] berasal dari daerah ini. Kedua, di daerah ini terdapat beberapa sekolah modern yang cukup disegani dan dirujuk.

Misalnya, Madrasah Adabiyah yang didirikan pada 1909 adalah sekolah modern pertama dengan sistem yang mengadopisi sistem *Hollandsch-Inlandsche School* (HIS, sekolah Belanda untuk pribumi). Tidak itu saja, sekolah ini juga berani untuk mengangkat seorang warga

---

[62] Untuk pembahasan rincu tentang gerakan *kaum muda* dan *kaum tua* di Minangkabau, Sumatra Barat, lihat Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movements in West Sumatra (1927-1933)* (Ithaca, New York: Cornell Indonesia Project, 1971); Murni Jamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah, Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20,* Jakarta: INIS, 2002; dan Zaim Rais, *Against Islamic Modernism: The Minangkabau Tradisionalists' Responses to the Modernist Movement*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Belanda sebagai Kepala Sekolahnya, hanya saja kita tidak banyak mendengar siapa namanya dan apakah agamanya masih non-Islam atau tidak. Mungkin karena kebijakan yang cukup "berani" tersebut, Madrasah Adabiyyah banyak yang menolak menggolongkan lembaga pendidikan ini bukan merupakan bagian dari lembaga pendidikan Islam yang berada di bawah kendali *kaum muda*.

Contoh lainnya adalah Madrasah Sumatra Thawalib. Pada awalnya, sekolah ini tumbuh dari *surau* tradisional bernama *Surau Jembatan Besi* dan secara formal menjadi sebuah madrasah baru tercapai pada tahun 1918. Jika Madrasah Adabiyah tidak dikelompokkan kedalam lembaga pendidikan Islam kaum Muda, Madrasah Sumatra Thawalib lah yang merupakan sekolah pertama milik *kaum muda*. Pada tahun 1919, *kaum muda* memperkenalkan sistem kelas, penggunaan bangku, kurikulum yang tersusun dan SPP di sekolah ini. Sekolah *kaum muda* lainnya adalah Diniyah yang didirikan pada 1915 dan seperti Adabiyah, Diniyah juga mengadopsi beberapa unsur model pendidikan ala Belanda[63].

Seperti halnya PUI di Jawa Barat, yang dijalankan oleh para pedagang pribumi pada dekade kedua abad ke 20, pengenalan sistem sekolah baru seperti Madrasah Adabiyah, Madrasah Sumatra Thawalib dan Diniyah di Sumatra Barat terjadi selama periode yang sama. Upaya-upaya penting dalam memperkenalkan sistem sekolah modern ini

[63] Untuk pembahasan lengkap tentang reformasi pendidikan Islam di Sumatra Barat, lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen,* Jakarta: LP3ES, 1986; Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, edisi kedua, Jakarta: Mutiara, 1979.

selama dekade kedua abad kedua puluh ini harus ditekankan, karena selama masa yang sama inilah beberapa madrasah dan sekolah Islam modern didirikan di berbagai wilayah nusantara, termasuk Mathla'ul Anwar yang didirikan pada tahun 1916 dan juga berani memperkenalkan sistem sekolah modern di wilayah pedesaan di Banten.

Di kurun waktu yang hampir bersamaan, Muhammadiyah menjadi pelopor dalam memajukan usaha-usaha di bidang sosial selain juga pada ranah pengembangan lembaga pendidikan. Sejak berdirinya tahun 1912, Muhammadiyah terus mendapatkan simpati dari berbagai segmen masyarakat Islam. Hasilnya. Muhammadiyah bisa dikatakan sebagai satu-satunya persyarikatan Islam terbesar dalam bidang non-politik, karena dalam ranah politik yang begitu dominan adalah SI-nya HOS Cokroaminoto. Status ini cukup dominan hingga lahirnya NU pada bulan Januari 1926. Kiyai Haji Ahmad Dahlan, seorang guru agama dari keluarga aristokrat Jawa, mendirikan organisasi ini di Yogyakarta.

Muhammadiyah sangat peduli dalam mengkampanyekan kesadaran dan praktik Islam ortodoks di kalangan masyarakat yang cenderung sinkretik, meskipun paling tidak hingga awal tahun 1930-an wacana keislaman Muhammadiyah masih memberikan toleransi terhadap budaya lokal hingga datangnya Haji Rosul dengan gerakan pemurnian agama yang lantang. Untuk itu, Muhammadiyah tidak hanya menyelenggarakan pengajian agama secara tetap di mana pengetahuan agama diajarkan tetapi juga menciptaan lembaga-lembaga pendidikan dan sosial.

Pada lima tahun pertama, kegiatan-kegiatan Muhammadiyah terbatas di wilayah Kauman, Yogyakarta. Berkat keterlibatannya di Budi Utomo, sebuah organisasi aristokratik pribumi pertama, sejak 1909, Ahmad Dahlan berhasil memperkenalkan Muhammadiyah kepada para anggota Budi Utomo. Pada 1917 Budi Utomo menyelenggarakan kongres yang sebagian kegiatannya berlangsung di rumah Ahmad Dahlan. Pada kesempatan inilah, Ahmad Dahlan mampu meyakinkan banyak peserta kongres yang berasal dari berbagai wilayah di Jawa untuk mendukung Muhammadiyah. Dengan bantuan mereka, Muhammadiyah dapat memperluas cabang-cabangnya di Jawa setelah 1917 dan ke wilayah-wilayah di pulau-pula lainnya pada 1920-an.

Berbeda dari Muhammadiyah, Sarekat Islam (SI), yang pertama kali didirikan oleh Raden Mas Tirtoadisuryo pada tahun 1911, mengambil politik sebagai kendaraan utamanya dalam memberdayakan ummat Islam pribumi. Di bawah kepemimpinan HOS Cokroaminoto, yang bergabung pada tahun 1912, SI tumbuh pesat dan berhasil memperluas pengaruhnya. Sosoknya yang karismatik menyebabkan banyak anggota SI menyamakan HOS Cokroaminoto ini seperti *Ratu Adil* yang mitologi Jawa diyakini dapat menyelamatkan rakyat dari keterpurukan hidup yang lebih dalam.

Pada tahun 1913, SI memperoleh pengakuan hukum dari pemerintah Belanda. Setahun kemudian, SI membentuk dewan pengurus pusat dengan HOS Cokroaminoto sebagai ketuanya bersama dengan Haji Samanhudi sebagai ketua kehormatan dan Gunawan sebagai wakil ketua. Di masa-masa awal pembentukannya hingga tahun 1916, SI memusatkan pada perluasan pengaruhnya dengan membentuk

cabang-cabang di hampir seluruh wilayah Indonesia. Upaya-upaya yang berhasil ini membuat SI sebagai gerakan Islam paling besar yang pernah ada di Hindia Belanda.

Namun di saat yang sama, SI menghadapi infiltrasi ideologi kiri yang telah berkembang sejak awal kedatangannya ke Hindia Belanda pada pertengahan dekade kedua abad ke 20. Dipimpin oleh Semaun, SI kiri yang sering disebut SI Merah memperluas pengaruhnya, dan pada akhirnya menyebabkan perpecahan internal di dalam SI. Kelompok kiri telah berhasil mendorong radikalisasi di dalam tubuh SI. Pada akhirnya, kelompok ini menuntut kepada pimpinan pusat untuk bersikap oposisi secar penuh terhadap pemerintah kolonial. Penolakan HOS Cokroaminoto sebagai pemimpin utama SI untuk melawan sepenuhnya terhadap pemerintah kolonial Hindia Belanda justru semakin menempatkan kelompok kiri ini di atas angin.

Situasi yang tidak kondusif ini mendorong kelompok anti-kiri atau lebih dikenal dengan sebutan SI Putih menerapkan aturan organisasi yang melarang anggota SI bergabung dengan gerakan lain. Aturan yang akhirnya diadopsi oleh pimpinan pusat SI ini mengakibatkan keluarnya para pendukung SI Merah sebelum mereka akhirnya membentuk organisasi baru yang dinamakan *Sarekat Rakyat* (SR). Pada tahun 1920, SR kemudian bergabung dengan *Indische Sociaal Democratische Vereeniging* (ISDV) yang didirikan oleh seorang Marxis Belanda, H.J. Sneevliet pada tahun 1914, untuk mendirikan organisasi baru yang bernama, Partai Komunis Indonesia (PKI). Di bawah pengaruh PKI, umat Islam yang pro kelompok kiri mengadakan sejumlah kerusuhan di Banten dan Sumatra Barat masing-masing pada tahun

1926 dan 1927. Di sisi lain, pada tahun 1928, anggota SI yang tergabung dalam SI Putih kemudian memutuskan untuk mengubah organisasinya dengan nama baru *Partai Sarekat Islam*. Dua tahun kemudian, organisasi ini menambahkan kata "Indonesia" pada namanya dan jadilah *Partai Sarekat Islam Indonesia* (PSII)[64]. Di sini wacana ke-"Indonesia"-an telah mulai menguat seiring mulai banyaknya persyarikatan-persyarikatan yang menambahkan kata "Indonesia" pada namanya seperti PNI (Partai Nasionalis Indonesia) dan PKI (Partai Komunis Indonesia) dan puncaknya adalah adanya Sumpah Pemuda tahun 1928.

Selain masalah pendidikan, ekonomi, sosial, dan politik, masalah-masalah agama menjadi bahan penting dalam wacana yang paling dominan pada dekade awal abad kedua puluh. Para pendukung modernis dari faksi reformis agama mempromosikan cara-cara baru dalam memahami ajaran agama dengan tujuan untuk mengarahkan kaum Muslim Indonesia pada pemahaman ajaran Islam yang murni. Salah satu gagasan kontroversial adalah proklamasi adanya pembukaan kembali pintu *ijtihad* dan penolakan keras terhadap *taklid*, penerimaan atau tunduk sepenuhnya tanpa *reserve* pada pendapat para imam

---

[64] Kajian terbaik tentang SI adalah karya Takashi Shiraishi berjudul *Islam and Communism: An Illumination of the People's Movement on Java, 1912-1926*, Disertasi Doktor yang tidak diterbitkan, Ithaca: Cornell University, 1986. Lihat juga Cees van Dijk, "Communist Muslims in the Dutch East Indies," dalam Cees van Dijk & A.H. De Groot, *Islam and State,* Leiden: Research School CNSW, 1995, hal. 77-95. Sedangkan, tentang asal-usul dan pertumbuhan Komunisme, lihat Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca: Cornell University Press, 1965.

mazhab,[65] khususnya empat mazhab klasik yang didirikan oleh empat Imam, yakni, Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hanbali.

Tujuan lainnya dari gerakan reformasi Islam adalah untuk mensucikan Islam dari seluruh unsur yang dipandang sebagai tambahan-tambahan lokal yang mereka anggap sebagai *bid'ah*. Para pendukung faksi reformis ini mengutuk *bid'ah-bid'ah* ini sebagai tidak sah bahkan sesat dan menyesatkan. Karenanya, segala macam dan bentuk praktik *bid'ah* harus dihapuskan seluruhnya hingga akar-akarnya. Salah satu wujud dalam upaya untuk mensucikan doktrin-doktrin dan praktik-praktik Islam hingga ke akar-akarnya terlihat pada bagaimana kelompok-kelompok reformis menyerang seluruh bentuk ritual mistik (Sufisme) yang mereka anggap sebagai bentuk nyata dari percampuradukan antara ritual dan prinsip Islam dengan hal-hal yang bukan Islami dan atau tidak ada dasarnya dalam Islam.

Gagasan-gagasan reformasi pemahaman dan pengamalan agama tersebut di atas memicu berbagai reaksi keras di antara para pemikir tradisionalis. Dalam pandangan mereka, kelompok reformis itu *ahistoris* karena bagi mereka hampir mustahil saat ini untuk menemukan sosok seorang pemikir Muslim (*mujtahid*) pun yang mampu melakukan *ijtihad* dengan sebenarnya dengan kualifikasi-kualifikasi tinggi sebagaimana halnya para pendiri mazhab klasik

---

[65] N. Calder, "Taklid," *The Encylcopaedia of Islam*, edisi baru, Vol. X, Leiden: E.J. Brill, 2000, hal. 137-138; dan Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey,* Leiden: Brill, 2001, hal. 79-85.

tersebut. Kaum tradisionalis bahkan percaya bahwa *ijtihad* yang sebenarnya telah disempurnakan oleh para imam madzhab dan penyebaran ajaran-ajaran mazhab di seluruh dunia Islam merupakan sebuah keniscayaan telah sempurnanya ijtihad. Penggunaan ijtihad secara radikal dengan tanpa aturan dan standar yang jelas hanya akan membingungkan umat Islam. Kenyataan bahwa kebanyakan umat Islam Indonesia adalah awam, tidak memiliki pengetahuan yang memadai untuk memahami teks-teks Islam, adalah alasan utama wajibnya menerapkan *taklid*.

Perdebatan agama di antara kedua aliran yang berseberangan ini terjadi dalam berbagai tempat, media dan cara seperti dalam pertemuan umum. Semakin meluasnya distribusi dan sirkulasi teks-teks dalam berbagai bentuk telah membawa perdebatan agama ini ke mass media dan melalui publikasi-publikasi lainnya seperti buku, pamplet, brosur dan lain-lain. Dampak dari perselisihan pemahaman dan pemikiran agama ini luar biasa karena masing-masing kelompok, khususnya yang menganut gagasan-gagasan baru reformis, berhasil menyebarluaskan ide-idenya ke seluruh negeri.

Kaum tradisionalis baik di tingkat nasional maupun lokal di berbagai front dan wilayah juga melakukan penentangan secara keras dan masif terhadap tersebarnya pemikiran kaum reformis. Demikianlah, pertentangan di antara para pendukung kedua aliran agama itu terjadi di hampir seluruh level baik lokal maupun regional. Lebih jauh lagi, konflik keagamaan ini nyatanya juga sering berakibat pada hubungan sosial antara para pendukung kedua faksi, dengan

saling menuduh satu sama lain sebagai tidak lagi Islami, dan dengan demikian tidak lagi berhak untuk dikubur menurut cara-cara Islam.[66]

Perdebatan agama ini lalu menyebabkan terbentuknya sejumlah jaringan aliran agama. Para pendukung reformis mengidentikan diri mereka dengan beberapa persyarikatan modernis yang mempromosikan pandangan-pandangan keagamaan mereka seperti Al-Irsyad, Muhammadiyah dan kemudian *Persatuan Islam* (Persis). Sedangkan kaum tradisionalis bergabung dengan organisasi-organisasi semisal Hayatul Qulub di Majalengka dan juga Tasywirul Afkar, yang didirikan pada 1919 sebelum menyatu ke dalam NU pada tahun 1926.

Selama masa pertengahan awal abad ke 20, perkembangan Islam di Hindia Belanda identik dengan perkembangan dan gerakan persyarikatan-persyarikatan Islam dengan berbagai corak dan karakternya. Tidak heran, jika produk-produk gerakan dan wacana pemikiran persyarikatan-persyarikatan tersebut juga begitu dominan dalam mempengaruhi jalannya sejarah umat Islam di Hindia Belanda. Artinya, berbicara persyarikatan Islam pada saat itu identik dengan kajian Islam itu sendiri.

[66] Howard M. Federspeil, *Islam and Ideology*, h. 53-61.

BAB IV

BELAJAR DARI MATHLA'UL ANWAR

A. Latar Belakang dan Para Pendiri

Mathla'ul Anwar didirikan pada tahun 1916 di Menes, sebuah kecamatan di wilayah Kabupaten Pandeglang,[67] Banten. Seperti persyarikatan lainnya, Mathla'ul Anwar juga dibidani oleh para alumni haji dan atau alumni murid para ulama Jawi di Mekkah. Sebagaimana dicatat dalam buku resmi persyarikatan ini, para pendiri Mathla'ul Anwar adalah oleh sejumlah haji dan kiyai[68] setempat seperti Kiyai Haji

---

[67] Pandeglang adalah salah satu kabupaten di Provinsi Banten, di sebelah kota Tangerang. Kabupaten Tangerang, Lebak dan Serang. Sejak Hindia Belanda sepenuhnya berada dalam penjajahan Pemerintah Belanda pada awal abad ke 19, Banten menjadi sebuah residen yang dikepalai oleh seorang pejabat residen yang membawahi beberapa bupati. Residen biasanya diangkat dari orang Belanda, sedangkan Bupati dari bangsawan pribumi. Untuk kasus Banten dimana pemerintah kolonial kurang percaya terhadap loyalitas bangsawan lokal, para bupati barasal dari bangsawan pribumi yang berasal dari wilayah Priangan, sebuah istilah yang digunakan untuk masyarakat yang tinggal di wilayah selatan dan timur Jawa Barat. Pola penunjukan pimpinan wilayah kabupaten inilah yang sering dijadikan rujukan tentang penjajahan Banten oleh kaum Priangan. Setelah merdeka, status berada dibawah kaum Priangan dipertahankan ketika Banten sama seperti residen Cirebon dan Priangan menjadi bagian dari Provinsi Jawa Barat. Baru pada tahun 2000, pemerintah pusat setalah mendapatkan persetujuan DPR memperbarui kedudukan Banten ke tingkat provinsi yang mandiri, bersama-sama dengan provinsi-provinsi yang baru ditetapkan lainnya termasuk Maluku Utara, Bangka Belitung dan Gorontalo. Peningkatan status ini bagi orang Banten dianggap sebagai suatu kemerdekaan karena terbebas dari pendudukan Priangan yang sudah berlangsung sekitar dua abad. Else Ensering, "Banten in the Times of Revolution," *Archipel 50*, Paris (1995), hal. 158.

[68] Kiranya perlu digarisbawahi tentang strata sosial para pemimpin agama di masyarakat Banten di masa lalu. Ada tiga jenis pemimpin agama saat itu.

Pertama, mereka yang telah melaksanakan ibadah haji ke Mekkah entah tinggal lama atau sebentar. Mereka bergelar *Haji* (H.) dan menempati urutan paling bawah, jika mereka tidak berperan terlalu banyak dalam bidang keagamaan. Kedua, *Haji* yang juga berperan sebagai *Guru Ngaji* dimana mereka biasanya mengajarkan pengetahuan dasar Islam di langgar-langgar atau mushola di sekitar rumah mereka. Masyarakat desa biasanya meminta para guru ini memberikan berkah dan membacakan doa saat upacara pernikahan, khitanan dan pemakaman. Layanan-layanan keagamaan mereka hanya dilakukan di sekitar desa, dan jarang dan atau tidak sempat untuk memperluas pengaruh mereka di luar batas desa mereka sendiri. Terakhir, para haji yang memiliki pesantren. Biasanya gelar "kiyai" tersemat pada nama mereka di samping gelar haji (K.H.). Dalam sisi pengaruh atau kharisma seorang *Kiyai Haji* biasanya tergantung pada seberapa banyak orang yang datang untuk berguru. Semakin banyak murid yang datang untuk belajar, semakin luas dan tinggi pengaruh mereka di masyarakat. Dari tiga strata sosial pemuka agama tersebut, *kiyai* memiliki pengaruh yang lebih luas daripada *guru ngaji* karena sering kali melewati batas-batas kampung mereka sendiri, atau bahkan hingga ke luar wilayah Banten. Ketiga jenis pemimpin agama ini lepas dari seberapa luas pengaruhnya telah menjadi faktor utama kuatnya posisi Islam sebagai salah satu dasar paling penting dari kehidupan masyarakat Banten. Michael Charles Williams, *Communism, Religion*, hal. 51-52. Namun, harus pula kembali digarisbawahi bahwa sejak awal abad kedua puluh, gelar *kiyai* tidak lagi secara eksklusif diberikan kepada mereka yang memiliki pesantren dan melaksanakan haji ke Makkah. Bahkan sekarang, gelar ini juga digunakan untuk mengidentifikasi seseorang dengan keahlian khusus dalam masalah-masalah agama. Di lingkaran Mathla'ul Anwar, misalnya, ada beberapa orang yang diberi gelar kiyai, karena kedudukan mereka sebagai guru, meskipun mereka belum tentu memiliki pesantren dan belum pernah ke Makkah sama sekali.

Entol[69] Muhammad Yasin, Kiyai Haji *Tubagus* Muhammad Sholeh, Kiyai Haji *Mas* Abdurrahman, dan lainnya.[70] Khusus di wilayah Banten, Mathla'ul Anwar bukanlah satu-satunya persyarikatan Islam yang didirikan oleh tokoh agama setempat. Pada tahun 1923 atau tujuh tahun sejak berdirinya Mathla'ul Anwar berdiri persyarikatan baru yang bernama Al-Khairiyah di Serang[71]. Organisasi terakhir ini didirikan oleh Haji Syam'un, seorang lulusan Universitas Al-Azhar Cairo[72] sekaligus

---

[69] Bangsawan lokal Banten masa lalu terdiri dari empat kelompok. Pertama, para keturunan Sultan Kesultanan Banten yang disebut *Tubagus* bagi laki-laki dan *Ratu* bagi perempuan. Kedua, seluruh keturunan dari mereka yang diberi gelar *Raden* oleh Sultan karena loyalitas dan pengabdian mereka kepada kesultanan. Ketiga, *Mas* diberikan kepada mereka yang konon memiliki hubungan nasab dengan dua tokoh legendaris Banten, Ki Jong dan Ki Jon, yang menurut cerita lokal adalah di antara orang-orang yang pertama kali masuk Islam di Banten. Dan, terakhir, gelar *Entol*, yang masih lazim di Menes, dinisbatkan kepada keturunan *Raden* Gugur Paganjur, yang menurut cerita lokal, adalah pangeran kerajaan Hindu Majapahit yang lari ke Banten dan memiliki seorang cucu, *Raden* Andong, yang memeluk Islam sebelum penguasa pertama Banten, Maulana Hasanudin, dan membantu pertumbuhan Islam di bagian selatan Banten. Michael Charles Williams, *Communism, Religion*, hal. 50.

[70] Para pendiri Mathla'ul Anwar lainnya adalah: Kiyai Arsyad Tegal, Kiyai Abdul Mu'thi, Kiyai Soleman dari Cibinglu, Kiyai Daud, Kiyai Rusydi, Kiyai *Entol* Danawi, Kiyai Mustaghfiri, Kiyai Saiman, Kiyai Muhammad Rais dan Kiyai *Entol* Ismail. Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah Mathla'ul Anwar*, Jakarta: PB Mathla'ul Anwar, 1996, hal. 10; Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif Sejarah Gerakan Islam di Indonesia*, makalah disampaikan pada seminar tentang Sejarah Mathla'ul Anwar, Mei 1991, hal. 16. Lihat juga website MALNU, www.malnupusat.tripod.com.

[71] Huriyudin, "Madrasah Masa Depan dan Lunturnya Komunitas Pendukun," *Jurnal Penelitian Agama dan Kemasyarakatan Penamas*, No. 27, Th. X (1997), hal. 51; lihat pula Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, hal. 304.

[72] Anonim, *Orang Indonesia Jang Terkemoeka,* Jakarta: Gunseikanbu, 1944 [1943?], hal. 442.

cucu Haji Wacid, tokoh utama pemberontakan masyarakat Banten terhadap penguasa Kolonial di wilayah Cilegon[73] tahun 1888.

[73] Sebelum 1900, masyarakat Banten menggunakan beragam cara perlawanan yang lebih bersifat sporadik, parsial dan tak terorganisasi terhadap kekuasaan kolonial Belanda. Sejak kedatangan para pedagang Belanda pada akhir abad ke 16, konflik dan ketaksukaan mewarnai kontak dan interaksi antara orang Belanda dan orang Banten. Di paruh akhir abad ketujuh belas, intervensi Belanda yang meningkat terhadap internal Kesultanan Banten yang didirikan pada tahun 1521 oleh Sunan Gunung Jati, salah seorang Walisongo yang mengenalkan Islam ke Jawa, membangkitkan orang Banten untuk melakukan perlawanan hingga mendorong terjadinya peperangan yang dipimpin langsung oleh Sultan Ageng Tirtayasa yang didukung oleh Syekh Yusuf Al-Maqasari melawan pasukan VOC yang didukung oleh Sultan Haji. Penghapusan total kesultanan pada 1832 memperburuk hubungan yang sudah memburuk antara kedua belah pihak yang berlawanan ini. Kerusuhan muncul dan menyebar di banyak daerah di Banten paska penghapusan institusi politik Islam paling agung ini. Para keturunan mantan keluarga kesultanan bekerja sama dengan para guru agama dan para *jawara* lokal melakukan berbagai macam perlawanan. Khusus para pemimpin agama dalam upayanya mendukung gerakan perlawanan ini, mereka menggunakan jaringan pesantren dan tarekat mereka guna memobilisasi dukungan dan massa. Kerusuhan Cilegon tahun 1888 adalah gerakan perlawanan yang paling besar terakhir yang dipimpin oleh tiga kelas sosial tersebut sebelum awal abad kedua puluh. Di abad kedua puluh, pemimpin-pemimpin lokal ini, sebagaimana pemimpin di daerah lain di nusantara, mulai mengadopsi bentuk baru yang lebih modern dan mandiri untuk menyuarakan gagasan mereka tentang kemerdekaan serta menyampaikan keluhan rakyat. Kerusuhan yang dipimpin komunis pada 1926 dan pendirian sekolah-sekolah Islam yang termodernisasi, termasuk Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah, adalah contoh yang jelas dari metode baru perjuangan kemerdekaan. Untuk sejarah yang lengkap tentang Banten, lihat Else Ensering, "Banten in Times," hal. 131-132. Untuk rincinya, lihat juga Hoesein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten,* Jakarta: Djambatan, 1983; Claude Guillot, Lukman Nurhakim & Sony Wibisono, *Banten Sebelum Zaman Islam, Kajian Arkeologi di Banten Girang 932?-1526,* Jakarta: Bentang, 1996; Claude Guillot, Hasan M. Ambary & Jacques Dumarcay, *The Sultanate of Banten,* Jakarta: Gramedia Book Publishing Division, 1990; Martin van Bruinessen, "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren;" Halwany Michrob & A. Mudjahid Chudori, *Catatan Masa Lalu;* Khotib Mansur, *Profil Tubagus Chasan Sochib,* Jakarta: Pustaka Antara Utama, 2000; dan Herman Fauzi, *Banten Dalam Peralihan: Sebuah Konstruksi Pemikiran Tentang Paradigma Baru*

Setelah melalui berbagai gerakan oposisi fisik terhadap pemerintah kolonial seperti yang terjadi selama abad ke 19, pendirian kedua organisasi Islam lokal, Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah menandai awal bentuk baru pergerakan rakyat di Banten. Para pendiri organisasi-organisasi ini cenderung percaya bahwa gerakan fisik sudah tidak bisa dipertahankan lagi di tengah semakin terpuruknya kondisi sosial ekonomi masyarakat Banten. Untuk itu, gerakan sosial yang lebih terorganisir dan bertumpu pada modernisasi sistem pendidikan merupakan salah satu cara yang paling menjanjikan untuk memberdayakan rakyat yang telah lama tertindas[74] sekaligus untuk menjawab munculnya tantangan-tantangan baru dari upaya sekularisasi pendidikan yang dilakukan secara massif oleh pemerintah

---

Perkembangan Daerah, Tangerang: Yayasan Pengembangan Sumber Daya Manusia dan Lingkungan Hidup Fathul Insani [YASFI], 2000.

[74] Hilangnya kedaulatan, kemiskinan yang genting sebagai akibat gagalnya usaha ekonomi di wilayah yang tanahnya yang tidak subur, bencana alam besar dan berturut-turut, banyaknya tindak kriminal dan amoral di antara rakyat yang putus asa merupakan faktor utama sulitnya orang Banten untuk meningkatkan taraf hidup sosial dan ekonomi. Meskipun tesis tentang kondisi masyarakat Banten masih belum menemukan kata sepakat, Kondisi sulit ini menurut sebagian sarjana baik Banten maupun non-Banten berlangsung sejak ditundukkannya Kesultanan Banten oleh kekuatan Belanda yang kafir. Dalam novelnya *Max Havelaar*, Multatuli mencatat bahwa para tuan tanah besar dari perkebunan pribadi Banten dan Bogor senang dengan keterbelakangan yang menggejala di Banten, karena hal itu berarti memberikan mereka tenaga kerja musiman yang murah bagi perkebunan mereka. Michael Charles Williams, *Communism, Religion …*, hal. 32. Tentang memburuknya kondisi ekonomi di Banten, seorang residen Belanda berkomentar pada 1920 "hampir tidak ada orang melihat desa-desa yang lebih kacau, rumah-rumah yang lebih kotor dan lebih banyak sawah yang terabaikan (daripada di Banten)," *Memorie van Overgave (MVO) van den afgetreden Resident van Bantam*, W.G. Thieme, Juni 1920, hal. 1. Michael Charles Williams, *Communism, Religion….*, hal. 41.

kolonial Belanda. Pada tahun-tahun berikutnya, Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah memainkan peran besar dalam perkembangan lembaga pendidikan Islam khususnya, dan masyarakat Banten secara umum, disamping tentunya organisasi-organisasi sosial dan politik nasional yang datang dan dibentuk di wilayah Banten seperti SI, PKI, dan NU.

Di antara pendiri Mathla'ul Anwar, terdapat tiga orang yang menjadi tokoh utama gerakan pendirian persyarikatan ini, antara lain KH *Entol* Muhammad Yasin, KH *Tubagus* Muhammad Sholeh dan KH *Mas* Abdurrahman. Melihat gelar yang mereka sandang bisa dipastikan bahwa mereka berasal dari keluarga bangsawan lokal. Begitu dominan peran dan besarnya sumbangsih mereka bertiga pada waktu sebelum dan sesudah berdirinya organisasi ini mengharuskan kita membahas ketiganya secara lebih terinci. Ulasan khusus tentang mereka juga diharapkan akan mampu menggambarkan secara lebih jelas tentang latar belakang berdirinya organisasi ini dan wacana yang dominan yang mendorongnya.

Kiyai Haji *Entol* Muhammad Yasin lahir pada tahun 1860 di Simanying, Menes dan merupakan putra *Demang* Darwis yang saat itu tercatat sebagai pejabat Kepala Desa Menes. Sebagai anggota keluarga *priyayi* lokal, *Entol* Yasin muda mendapatkan pengetahuan dasar agama melalui pengajaran beberapa guru agama setempat yang secara khusus diundang ke rumahnya. Setelah puas menimba ilmu agama di rumah, ia melanjutkan studi agamanya ke dua pesantren yang cukup terkenal saat itu yaitu yang berada di Desa Karangmulya dan Desa Soreang. Pendidikan di pesantren, ia habiskan selama sembilan tahun dari tahun 1875 hingga 1884. Selain menempuh pendidikan agama di pesantren,

Entol Yasin muda juga menempuh pendidikan di Hollandse Inlanders School (HIS) yang didirikan oleh pemerintah Belanda dalam kerangka implementasi Politik Etis di Menes[75].

Di kalangan rakyat Menes, *Entol* Yasin sejak muda telah terkenal karena ketulusannya dan tidak segan untuk mengulurkan tangan untuk membantu. Misalnya, pada saat usianya mencapai 17 tahun, ia menolong dua puluh anak miskin yang berada di Desa Tegalwangi dengan memberi mereka masing-masing baju yang layak untuk digunakan dalam berbagai kegiatan keagamaan di kampungnya. Contoh lainnya adalah ketika ia berusia 24 tahun dimana ia berhasil menyadarkan beberapa mantan pemimpin *jawara*[76] yang tersebar di wilayah Menes untuk kembali ke jalan yang benar. Kemudian, kepada mereka masing-masing, *Entol* Yasin memberikan sebidang tanah untuk

---

[75] E. Zurqoni S, *Tinjauan Terhadap Kurikulum, Silabus dan Metode Pengajaran Syariah di Madrasah Tsanawiyah Mathla'ul Anwar Menes-Banten*, skripsi S-1 yang tidak diterbitkan, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1984, hal. 28.

[76] Kemiskinan yang parah di Banten mendorong masyarakat yang tidak mempunyai tanah dan para petani miskin untuk menemukan cara yang lebih mudah untuk mendapatkan pemasukan dengan menjadi *jawara*, istilah khusus untuk para pelaku kriminal atau sejenis preman pada masa itu. Sebagian kelompok *jawara* hanya melakukan kejahatan-kejahatan kecil dengan korban tidak banyak, tetapi ada juga yang kemudian terlibat dalam kegiatan dan atau kejahatan yang lebih besar dan jelas-jelas haram di mata agama, seperti berjudi, dalam pelacuran, pencurian binatang ternak, dan bahkan perampokan di jalan raya. Kemiskinan yang meningkat dan ketidakadilan yang merajalela di hampir semua wilayah Banten semakin memperbanyak jumlah *jawara*. Akibatnya, secara sosial, kelompok *jawara* ini menjadi secama kelas baru dalam struktur sosial di dalam masyarakat Banten. Dengan status baru tersebut, mereka lalu menjadi salah satu dari empat kelompok elit yang berkuasa di desa, bersama para guru agama, bangsawan setempat, dan kepala desa. Michael Charles Williams, *Communism, Religion* ..., hal. 42.

tempat tinggal mereka[77]. Prestasi yang luar biasa ini tentunya memperkuat reputasi dan pengaruhnya sebagai salah seorang kiyai muda paling disegani dan dihormati di kalangan warga masyarakat desanya. Pada tahun 1937 atau 21 tahun setelah berdirinya Mathla'ul Anwar , ia meninggal dunia pada usia 77 tahun.

Tokoh paling senior dan karismatik dari ketiga pendiri utama Mathla'ul Anwar adalah Kiyai Haji *Tubagus* Muhammad Sholeh yang lahir di kampung Kananga pada tahun 1853. Ayahnya, *Tubagus* Yusuf, adalah seorang guru agama di Kananga dan termasuk keturunan keluarga Kesultanan Banten yang karenanya ia bergelar *Tubagus*. *Tubagus* Yusuf terpaksa mengungsi ke pedesaan karena sikapnya yang tegas menolak campur tangan pemerintah kolonial Belanda dalam urusan-urusan internal Kesultanan Banten selama paruh pertama abad kesembilan belas.

Pendidikan awal dan menengah *Tubagus* Sholeh sepenuhnya berada di bawah bimbingan ayahnya. Selama dibimbing oleh ayahnya, *Tubagus* Sholeh banyak mendapatkan pengetahuan umum tentang dasar-dasar teologi dan tata bahasa Arab (*Nahwu* dan *Shorf*). Pada saat usianya mencapai 21 tahun, ia dipersilahkan untuk melanjurkan studinya ke sejumlah pesantren setempat yang terkenal. Ia mengembara mencari ilmu pengetahuan agama dari satu pesantren ke pesantrenya selama kurang lebih tujuh belas tahun dari tahun 1874 sampai 1891.

[77] E. Zurqoni S, *Tinjauan Terhadap Kurikulum …*, hal. 28.

Setelah merampungkan studinya di pesantren, *Tubagus* Sholeh kembali ke kampung halamannya di Kananga dan menikahi seorang gadis kampungnya bernama Sofrah. Dari pernikahannya ini, *Tubagus* Sholeh dikarunia delapan anak terdiri dari satu putri dan tujuh putra[78]. Kemudian, *Tubagus* Sholeh menikah lagi dengan seorang gadis dari Kampung Baru yang bernama Artafia dan dikaruniai lima orang anak (tiga putra dan dua putri)[79]. Melalui anak-anaknya, KH *Tubagus* Sholeh membangun jaringan dengan beberapa orang yang nantinya menjadi tokoh Mathla'ul Anwar. *Tubagus* Suhaemi misalnya menikahi putri KH *Entol* Yasin, Siti Zainab. *Ratu* Siti Sarah menikah dengan Kiyai Haji Abdul Mu'thi, Ketua Umum Mathla'ul Anwar yang kedua. Contoh lainnya, Nyai Enong menikahi Kiyai *Mas* Abdurrahman.[80] Hubungan pernikahan semacam ini sudah biasa di kalangan tokoh agama di Indonesia yang umumnya untuk memperkuat kedudukan mereka di dalam masyarakat.

Pada tahun 1902, *Tubagus* Sholeh pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Empat tahun kemudian sepulang dari Mekkah, ia mendirikan sebuah pesantren di Kananga. Di tahun pertamanya, pesantrennya telah berhasil menarik minat dua puluh lima murid dari beberapa daerah sekitar Menes. Jumlah santrinya meningkat tajam ketika madrasah Mathla'ul Anwar pertama dengan sistem pendidikan modern diperkenalkan, karena banyak murid madrasah diwajibkan

---

[78] Mereka adalah *Tubagus* Halimi, *Tubagus* Ahmad Suhaemi, Siti Sarah, *Tubagus* hasan, *Tubagus* Uding, *Tubagus* Mukhtar, *Tubagus* Siddiq, dan *Tubagus* Rafi'udin.

[79] Mereka adalah *Tubagus* Nasar, *Tubagus* Rapei, *Tubagus* Sujai, Enong dan Ratu Suebah.

[80] E. Zurqoni S, *Tinjauan Terhadap Kurikulum* ..., hal. 25-27.

mengambil pelajaran agama tambahan di pesantren ini. Dalam lingkaran Mathla'ul Anwar, *Tubagus* Sholeh juga dikenal sebagai *faqih* (ahli hukum Islam ataupun teologi) karena keahliannya dalam masalah-masalah hukum Islam.[81] Dia meninggal pada tahun 1926 di usia yang ke-73 tahun.

Tokoh penting yang terakhir adalah Kiyai Haji *Mas* Abdurrahman yang lahir di Kampung Janaka pada tahun 1875. Ayahnya, Kiyai Haji *Mas* Jamal adalah pemimpin sebuah pesantren kecil di Janaka. Ayahnya adalah keturunan dua tokoh Muslim legendaris setempat, Ki Jong dan Ki Jon, yang menurut legenda setempat merupakan Muslim pertama di wilayah Banten. Dari garis ayahnya, *Mas* Abdurrahman memiliki hak untuk menambahkan gelar *Mas* pada namanya sebagai tanda kedudukan kebangsawanannya.

Kakek *Mas* Abdurrahman yang merupakan pejabat di Kesultanan Banten memutuskan untuk meninggalkan ibukota Kesultanan ketika Belanda mulai menguasai kesultanan pada awal abad kesembilan belas dan mengungsi sebelum tinggal secara permanen di Kampung Janaka di wilayah pegunungan Haseupan, tempat Abdurrahman dilahirkan.[82] Di dalam buku-bukunya, *Mas* Abdurrahman menambahkan nama desa yang telah diarabkan, Al-Janakawi, pada namanya untuk menandai daerah asalnya.

---

[81] Wawancara dengan A. Wahid Sahari, cucu *Tubagus* Muhammad Sholeh, 7 Agustus 2003.

[82] M. Nahid Abdurrahman, *Abdurrahman: Pendiri Mathla'ul Anwar tahun 1916,* Rangkasbitung: Penerbit Tawekal, t.th., hal. 2.

Seperti kebanyakan guru agama di Banten, *Mas* Abdurrahman menerima awal pendidikan agama dari ayahnya. Ia lalu melanjutkan studinya di pesantren kecil milik Kiyai Shohib di Kadupinang sebelum kemudian pergi ke Serang untuk mempelajari Ilmu Al-Quran di pesantren milik Kiyai Ma'mun yang terkenal dalam bidang Bacaan Al-Quran (*qira'ah*). Tidak puas sampai di situ, *Mas* Abdurrahman muda melakukan perjalanan panjang ke pesantren Kiyai Afif di Sarang, Jawa Tengah untuk memperdalam Ilmu al-Quran. Selain itu, ia juga belajar ilmu tasawuf dan tarekat di bawah bimbingan Kiyai *Tubagus* Bachri dari Purwakarta, Jawa Barat.

Pada tahun 1903, ayahnya, *Mas* Jamal, yang sedang melaksanakan haji di Mekkah meninggal dunia. Berita ini memaksa *Mas* Abdurrahman untuk kembali ke kampung halaman pada saat itu juga. Namun demikian, semangatnya untuk meningkatkan pengetahuan agama tidak pernah padam. Hal itu terlihat ketika pada tahun 1905, *Mas* Abdurrahman memutuskan untuk pergi ke Mekkah. Ada dua tujuan utama kepergiannya ke Mekkah. Pertama, ia ingin mencari makam ayahnya. Kedua. Ia ingin melanjutkan studi agamanya ke beberapa guru agama di sana yang sudah sangat terkenal di nusantara, termasuk Syaikh Ahmad Khatib dari Minangkabau dan Syaikh Mahfuzh dari Termas. Untuk tujuan keduanya ini, *Mas* Abdurrahman berjumpa dan bersahabat dengan beberapa mahasiswa yang nantinya menjadi pemimpin agama ternama di Indonesia, termasuk Syaikh Hasyim Asy'ari, salah satu pendiri NU yang paling dihormati.[83] Kedekatan

[83] M. Nahid Abdurrahman, *Abdurrahman*, hal. 3-6.

hubungan keduanya ini banyak disinyalir sebagai salah satu pertimbangan utama *Mas* Abdurrahman memutuskan untuk mundur dari SI dan bergabung dengan NU pada tahun 1928[84].

Setelah sepuluh tahun mukim di Mekkah, *Mas* Abdurrahman kembali ke Menes pada tahun 1915. Kepulangannya ini tidak lepas dari permintaan khusus dari KH *Tubagus* Muhammad Sholeh yang nantinya menikahkan *Mas* Abdurrahman dengan salah seorang putrinya bernama Nyai Enong. Akan tetapi pernikahan ini tak berlangsung lama karena istrinya meninggal dunia pada saat menjalankan ibadah haji ke Mekkah. Setelah itu, *Mas* Abdurrahman menikah tiga kali secara berurutan antara lain dengan Menot Aminah, Ijot Khodijah, dan Enjoh. Dari ketiga pernikahan ini, dia memiliki lima belas anak: Emed, Muhammad Habri atau Abeh, Hamid, Enong, Eno, Adung Abdurrahman, Mariah, Bayi, Khalid, Muslim, Muslimah, Muhammad Nahid, Zahriah, Zahra, dan Munjiah.[85]

Sejarah kemudian mencatat bahwa anak-anak *Mas* Abdurrahman nantinya akan memainkan peran yang lebih besar di Mathla'ul Anwar dibandingkan dengan anak-anak kedua tokoh pendiri organisasi di atas. Perannya sebagai pemikir utama dalam bidang pendidikan dan dakwah serta berperan lebih lama di organisasi dibanding kedua pendiri tersebut memungkinkan Mas Abdurrahman memiliki pengaruh lebih luas dan dalam. Muslim, misalnya, diangkat

---

[84] Menurut sumber resmi, *Mas* Abdurrahman sesungguhnya ikut NU ketika didirikan pada 1926. Dia adalah di antara peserta yang secara khusus diundang oleh Hasyim Asy'ari untuk mendirikan sebuah organisasi untuk melayani para guru agama tradisionalis. Lihat website MALNU, www.malnupusat.tripod.com

[85] M. Nahid Abdurrahman, *Abdurrahman*..., hal. 21.

sebagai ketua umum pengurus besar Mathla'ul Anwar sejak 1973 sampai 1974.

Sementara itu, Kholid dan Nahid masing-masing menempati jabatan ketua Perguruan Pusat di Menes dari 1974 sampai 1977 dan 1985 sampai 1986. Jika ayah mereka mengambil peran penting sebelum kemerdekaan, maka kekuasaan kepemimpinan mereka menonjol setelah kemerdekaan. Para anggota Mathla'ul Anwar seringkali menganggap mereka sebagai salah satu acuan utama bagi kepercayaan keagamaan maupun pandangan-pandangan politik paska kemerdekaan.

Di antara pendiri Mathla'ul Anwar, KH *Mas* Abdurrahman adalah yang paling banyak memiliki karya-karya tulisan baik dalam bentuk buku atau hanya kumpulan ceramah. Sepanjang hidupnya, dia menulis beberapa buku tentang berbagai masalah keagamaan, seperti *Al-Jawa'iz fi Ahkam al-Jana'iz* tentang tata cara pemakaman jenazah menurut Islam, *'Ilm al-Tajwid* tentang aturan baca al-Quran, *Al-Takhfif* tentang tata bahasa Arab, *Nahw al-Jamaliyyah* tentang tata bahasa Arab, edisi ringkasan *Al-Ajurumiyyah* yang disusun oleh al-Shanhaji dan digunakan secara luas sebagai teks dasar untuk pelajaran tata bahasa Arab di pesantren di Indonesia, *Miftah Bab al-Salam* tentang hukum Islam, dan *Fi Arkan al-Iman wa al-Islam* tentang teologi. Semua buku ini ditulis dalam tulisan Melayu Arab (*Jawi*), dengan bahasa Sunda sebagai mediumnya[86]. Selain *Al-Jawa'iz fi Ahkam al-Jana'iz*, semua buku ini dipersiapkan sebagai rujukan utama untuk studi-studi agama di

[86] Anonim, *Menapak Jejak Mengenal Watak, Sekilas Biografi 20 Tokoh Nahdlatul Ulama,* Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994, hal. 73-87.

madrasah Mathla'ul Anwar[87]. Sementara itu, untuk kitab *Al-Jawa'iz fi Ahkam al-Jana'iz*, penulis didorong untuk pembaca yang lebih umum. Tidak heran jika ia menggunakan kitab ini sebagai bacaan utama di pengajian umum agama yang diselenggarakan di masjid-masjid di Cikaliung dan Soreang di Menes. KH *Mas* Abdurrahman meninggal pada tahun 1943 pada usia 68 tahun.

Kembali pada pendirian Mathla'ul Anwar. Gagasan tentang sebuah organisasi modern telah benar-benar diperkenalkan tokoh-tokoh SI di lingkaran kiyai Banten beberapa tahun sebelumnya[88]. Pada tahun 1909, *Entol* Muhammad Yasin telah ambil bagian dalam sebuah pertemuan yang diselenggarakan di Bogor yang dihadiri oleh sejumlah aktivis dan pemimpin agama kenamaan, termasuk Haji Samanhudi, pendiri SDI.[89] Keterlibatan *Entol* Yasin dalam pertemuan SI ini menjadi isyarat penting bahwa dia sudah sangat aktif dalam pergerakan pribumi sejak awal, baik di tingkat lokal maupun nasional. Barangkali ini adalah salah satu latar belakang mengapa *Entol* Yasin begitu dominan perannya dalam proses pendirian Mathla'ul Anwar di kemudian hari.

Entol Yasin dan peserta lainnya dalam pertemuan Bogor yang bersejarah tersebut terlibat dalam diskusi yang sangat serius tentang

---

[87] Aceng Abdul Qodir, *Biograpi KH. Mas Abdurrahman Mengenai Didaktik Methodiknya Dalam Pendidikan Agama Islam*, skripsi yang tidak terbit, Cikaliung: Sekolah Tinggi Agama Islam Mathla'ul Anwar [STAIMA], 1999, hal. 52-57.

[88] Abu Bakar Atjeh, "Kebangkitan Dunia Baru Islam di Indonesia," dalam L. Stoddard, *Dunia Baru Islam* (Jakarta: t.p., 1966), hal. 322.

[89] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 8; Irsyad Djuaweli, *Membawa Mathla'ul Anwar*, hal. 18; Abdul Hadi Muchtar, *Sejarah Mathla'ul Anwar* (t.t.: t.p., t.th.) (salinan ada pada saya), hal. 6.

berbagai masalah yang dihadapi oleh masyarakat terjajah, termasuk persoalan yang menyangkut agama dan ekonomi Muslim pribumi. Pertemuan ini menurut banyak sumber memberi pengaruh besar terhadap cara pandangan *Entol* Yasin tentang pentingnya menapaki cara-cara yang paling mendesak untuk dikerjakan guna membebaskan umat Islam dari deraan keterbelakangan. Sekembalinya ke Menes, *Entol* Yasin segera menyebarkan kesadaran baru ini di antara, yang paling penting, para pemimpin agama yang memiliki hubungan erat dengannya karena pendidikan agama, dan mereka yang ia butuhkan dukungannya untuk menyebar luaskan gagasan-gagasannya ke warga.

Tubagus Sholeh, bangsawan lokal sekaligus pemimpin pesantren Kananga, adalah salah seorang tokoh penting yang dibutuhkan *Entol* Yasin untuk mendukung misinya[90]. Untuk itu, *Entol* Yasin membangun hubungan yang erat dengan tokoh kharismatik tersebut. Tidak heran jika hubungan keduanya semakin menguat di tahun-tahun setelah pertemuan Bogor itu. Dalam berbagai perbincangan mereka, *Entol* Yasin mampu meyakinkan *Tubagus* Sholeh tentang perlunya menerapkan gagasan baru tentang pendirian sebuah organisasi modern yang diharapkan akan mampu meningkatkan taraf hidup rakyat.

Dukungan *Tubagus* Sholeh terhadap gagasan tersebut tidak lepas dari berbagai kendala yang dihadapi oleh para kiyai Banten dan guru agama secara umum dalam menjalankan aktifitas dakwah dan

---

[90] E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," dalam Harry J. Benda & Ruth T. McVey (eds.), *The Communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia: Key Doccuments*, Ithaca: Cornell University, 1960, hal. 22.

pendidikannya paska pemberontakan Cilegon tahun 1888 yang gagal[91]. Kedua pemimpin ini nampaknya menyadari bahwa penangkapan, dan bahkan pengasingan, beratus-ratus kiyai paska pemberontakan itu telah menambah sulitnya posisi para kiyai dihadapan pemerintah kolonial Belanda. Para pejabat pemerintah kolonial mengawasi secara ketat kiyai-kiyai lainnya, termasuk kedua kiyai tersebut, dalam kegiatan-kegiatan keagamaan mereka. Akibatnya mereka tidak bisa menjalankan tugas membimbing umat dalam masalah-masalah agama secara memuaskan.

Persoalan lain yang juga disinyalir sering dibahas oleh kedua tokoh pendiri Mathla'ul Anwar adalah kemiskinan akut ummat Islam di Banten dan juga implikasinya. Salah satu akibat yang paling jelas dari kemiskinan yang telah lama mendera rakyat adalah kemunculan sekaligus penguatan kelompok preman yang di Banten dikenal dengan istilah *jawara*. Kemunculan mereka sebagai orang yang kuat sekaligus ditakuti ini juga berperan dala merajalelanya kejahatan dan perbuatan maksiat seperti judi, penyelundupan dan pelacuran di berbagai wilayah di Banten.

Para pengikut Mathla'ul Anwar pada masa selanjutnya sering merujuk pada periode sebagai "masa kegelapan" (*zaman poek mongkleng*)[92]. Hal itu disebabkan di satu sisi intensitas kejahatan dan kemaksiatan begitu kasat mata di hadapan masyarakat. Di sisi lain, kiyai

---

[91] Untuk kajian yang menyeluruh tentang peristiwa ini, lihat Sartono Kartodidjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia,* 's-Gravenhage: N.V. De Nederlandsche Boek-en Steendrukkerij v/h H.L. Smits, 1966.

[92] Abdul Hadi Muchtar, *Sejarah Mathla'ul Anwar*, h. 6.

sebagai pengawal utama ajaran moral tidak bisa berbuat banyak guna meminimalisirnya, apalagi menghilangkannya, karena sulitnya posisi para kiyai paska peristiwa Cilegon tersebut.

Entol Yasin dan *Tubagus* Sholeh juga memiliki kesamaan pandangan bahwa perkembangan cepat yang diperkenalkan oleh para penguasa kolonial atas dasar prinsip Politik Etis[93] mengancam kohesi sosial dan agama. Mereka merasa resah akan pengaruh perubahan-perubahan itu terhadap tradisi lokal masyarakat Banten. Misalnya, perbaikan fasilitas angkutan umum ibarat dua mata uang. Dengan perbaikan itu, masyarakat memiliki kesempatan untuk melakukan mobilitas ekonomi dan sosial yang lebih besar.

Akan tetapi, mobilitas ini membawa masyarakat secara langsung ataupun tidak menjadi akrab dengan pandangan hidup Barat yang dulunya asing bagi mereka. Perubahan sosial mengancam sendi-sendi sosial keagamaan tradisional sekaligus juga mengurangi kekuasaan kiyai sebagai sumber utama nilai-nilai sosial keagamaan. Apalagi perubahan ini juga diiringi oleh pendirian sekolah sekular di desa yang semakin mempercepat arus westernisasi dan sekularisasi masyarakat pedesaan. Dalam pandangan keduanya, sekolah-sekolah sekular ini tentu saja membahayakan kemurnian kehidupan keberagamaan masyarakat Banten yang taat agama[94].

---

[93] Sorimuda Nasution, *The Development of a Public School*, hal. 195; Michael Charles Williams, *Communism, Religion*, hal. 67-68; dan Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 8.

[94] Lihat Sorimuda Nasution, *The Development of a Public School*, hal. 221-222; dan Loekman Djajadiningrat, *From Illiteracy to University*, hal. 19 & 37. Lihat juga Michael Charles Williams, *Communism, Religion*, hal. 77. Lihat Irsyad Djuwaeli, *Membawa Mathla'ul Anwar*, hal. 17; Halwany Michrob & A.

Entol Yasin dan *Tubagus* Sholeh sangat berperan selama tahap awal penyebaran gagasan pembaharuan masyarakat Islam di Banten. Mereka sama-sama yakin akan perlunya mengambil tindakan penting untuk memajukan taraf hidup umat yang menyedihkan dan menghadapi pengaruh sekularisasi dan modernisasi yang tak sesuai agama. Didorong oleh niat ini, mereka merencakanan pertemuan di mana beberapa tokoh agama utama di wilayah Menes diharapkan hadir. Tujuh kiyai turut serta dalam pertemuan pertama yang diadakan pada 1908[95].

Setelah pembahasan yang cukup lama, semua peserta mencapai kesimpulan bahwa mereka akan mendirikan sebuah pengajian keagamaan untuk mengajak masyarakat kembali kepada Islam sebagai satu-satunya agama dan pandangan hidup yang benar. Setelah menjalankan pengajian keagamaan selama hampir delapan tahun, kemasyhuran kegiatan dakwah ini ternyata justru mengalami kemunduran. Salah satu penyebabnya adalah bahwa mayoritas pesertanya adalah orangtua yang tidak bisa diharapkan mampu menghadapi tantangan baru.

Awal tahun 1916, para kiyai aktifis ini kembali mengadakan pertemuan yang juga dipelopori oleh *Entol* Yasin dan *Tubagusi* Sholeh untuk mengevaluasi model pengajian ini sekaligus membahas tentang

---

Mudjahid Chudori, *Catatan Masa lalu*, hal. 205; dan Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 8.

[95] Tujuh kiyai lainnya diundang ke pertemuan ini, yakni: Kiyai Tegal, Kiyai Abdul Mu'thi, Kiyai Soleman dari Cibinglu, Kiyai Daud, Kiyai Rusydi, Kiyai *Entol* Danawi, dan Kiyai Mustaghfiri. Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 10.

cara yang mungkin paling tepat untuk dilakukan. Pertemuan ini akhirnya mencapai keputusan yang bulat untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan agama yang mampu menarik minat kaum muda. Kesepakatan ini tidaklah mengherankan, jika dilihat kecenderungan umum para peserta yang melihat pentingnya kegiatan dakwah dan pendidikan ketimbang usaha-usaha sosial atau ekonomi. Karena bagi mereka masalah yang paling berat yang dihadapi saat itu adalah menjamurnya sekularisasi yang dikembangkan melalui sistem sekolah yang terbaratkan yang dipelopori oleh Belanda dan turunnya moral umat, khususnya kaum muda.[96]

Menurut para pengarang kontemporer tentang Mathla'ul Anwar, pilihan para kiyai pada pendidikan dan kegiatan dakwah di atas usaha ekonomi dan sosial sangat terkait dengan kesadaran mereka bahwa mereka dapat mentransfer nilai-nilai agama kepada masyarakat hanya melalui kedua media ini.[97] Di sini, kita sampai pada konsep

---

[96] Fenomena ini tidak unik sama sekali, karena di tempat lain di Nusantara, seperti Sumatra Barat, Jombang dan Yogyakarta, umat Islam menanggapi ekspansi sekolah pendidikan yang diperkenalkan oleh penguasa kolonial ini, dengan mempertahankan pentuk pendidikan tradisional, pesantren, atau berusaha menciptakan jenis sekolah baru, yang mengambil petunjuknya dari Timur Tengah, masyarakat Arab, masyarakat Cina atau Belanda. Para tokoh utama dalam uji coba bentuk-bentuk sekolah baru adalah kaum muda yang telah belajar di pesantren dan kemudian menyelesaikan pelajarannya dengan belajar setahun atau lebih di Makkah dan atau Kairo. Howard M. Federspieal, *Islam and Ideology*, hal. 23. Lihat juga Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, hal. 63-124.

[97] Irsyad Djuwaeli, *Pembaharuan Pendidikan Islam,* Jakarta: Karsa Utama Mandiri dan Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, 1997; lihat juga bukunya *Membawa Mathla'ul Anwar*, hal. 16-18. Lihat juga Herman Fauzi, *Banten Dalam Peralihan*, hal. 100-103; dan Huriyudin, "Madrasah Masa Depan," hal. 48-49.

produksi budaya di mana pendidikan digunakan untuk mentransfer pengetahuan dan nilai-nilai dalam masyarakat.

Faktor lainnya yang penting disebutkan adalah kenyataan bahwa SDI, di mana *Entol* Yasin sangat aktif, sangat radikal di masa-masa awalnya. Kiyai Banten ini pernah mengingatkan bahwa radikalisasi SDI tidak lepas karena fokusnya terlalu pada masalah ekonomi yang akhirnya membenturkannya dengan orang Cina, yang kelasnya lebih tinggi dalam struktur sosial masyarakat kolonial. Kegagalan persyarikatan Muslim yang berhaluan ekonomi ini dalam mencegah para anggotanya untuk tidak melakukan kekacauan sosial di beberapa daerah, khususnya di Surakarta, memiliki pengaruh besar terhadap ditutupnya SDI secara paksa. Akibatnya, organisasi ini justru gagal dalam meningkatkan taraf hidup masyarakat pribumi. Para kiyai Banten juga berpendapat bahwa lembaga-lembaga pendidikan agama sangat penting dan cocok bagi orang Banten[98] yang dikenal taat pada perintah kiyai sebagai perantara politik dan budaya mereka.

Ketergantungan masyarakat di Banten terhadap para pemimpin agama berarti bahwa para kiyai memiliki kekuatan untuk memobilisasi massa untuk meraih tujuan yang dibenarkan agama. Dalam masyarakat yang demikian, mobilisasi penduduk dan transfer gagasan dapat dicapai melalui keterlibatan para pemegang kekuasaan tradisional dari kalangan kiyai dan bangsawan lokal. Tidak ada gerakan sosial dan politik di Banten semisal SI dan PKI yang dapat menghindari dari keterlibatan kelas sosial utama ini ketika merekrut para petani.

---

[98] Irsyad Djuwaeli, *Membawa Mathla'ul Anwar*, hal. 18.

Dengan kata lain, keputusan pertemuan para kiyai di Menes mengenai rencana pendirian sebuah organisasi modern sangat terkait dengan kesadaran mereka akan kedudukan sosial dan politik mereka. Atas dasar ketinggian kharisma mereka, mereka dapat menarik banyak orang dan mengajarkan mereka prinsip-prinsip utama Islam.

Namun hanya dengan bermodalkan tekad yang kuat para kiyai untuk menjalankan usaha pendidikan modern tidaklah cukup untuk mensukseskan gerakan pembaharuan yang dijalankan. Mereka menghadapi sejumlah masalah teknis dan praktis. Salah satunya adalah kurangnya sumber daya yang mampu memikul tanggung jawab untuk menjalankan lembaga pendidikan baru (madrasah) semacam ini. Tidak ada orang yang secara khusus terdidik untuk menjalankan madrasah, sekalipun sebagian mereka memiliki keahlian yang unggul dalam memimpin pesantren seperti *Tubagus* Sholeh, yang pesantrennya dipandang terbesar di daerah Menes. Dia berulang kali menyatakan, "Saya tidak mampu menangani masalah-masalah yang terkait dengan madrasah karena kemampuan saya terbatas pada pengelolaan pesantren. Menangani madrasah harus dilakukan oleh mereka yang pernah tinggal di Makkah lebih lama."[99] Jadi, semua harapan tertuju pada seorang sarjana Muslim muda yang baru saja lulus dari Makkah dan pulang ke Banten tahun 1915 yaitu KH *Mas* Abdurrahman.

Untuk meyakinkan bahwa harapan tinggi mereka akan terpenuhi, para kiyai mengundang KH *Mas* Abdurrahman ke suatu

[99] Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 10.

pertemuan yang khusus diselenggarakan pada 10 Juli 1916[100]. Pertemuan yang terencana baik itu akhirnya dilaksanakan di rumah *Tubagus* Sholeh. Tujuan utama dari pertemuan itu adalah untuk menyambut kedatangan *Mas* Abdurrahman sekaligus mengangkatnya sebagai pemimpin madrasah yang akan didirikan itu. Sejumlah kiyai utama Menes kembali hadir. Tanggapan positif *Mas* Abdurrahman berujung pada terwujudnya pendirian sebuah organisasi yang akan memfokuskan pengelolaan madrasah dan dakwah. Pada kesempatan ini, para peserta juga menyetujui usulan *Mas* Abdurrahman untuk memberi nama organisasi itu dengan "Mathla'ul Anwar" yang berarti "sumber atau tempat munculnya cahaya".

Untuk menjalankan organisasi baru ini, para kiyai kemudian memutuskan untuk membuat struktur sederhana untuk dewan pimpinan, yang terdiri dari seorang penasihat, ketua (*ra'is*), seorang direktur (*mudir*) untuk urusan pendidikan dan yang lainnya untuk urusan dakwah. Hasilnya, *Entol* Yasin dipilih sebagai ketua (*ra'is*) dan *Mas* Abdurrahman sebagai direktur urusan pendidikan. *Tubagus* Sholeh diberi peran sebagai penasihat dan Kiyai Soleman dari Cibinglu dan Kiyai

---

[100] Sebenarnya, ketika belajar di Makkah, *Mas* Abdurrahman menjadi sadar akan keadaan moral masyarakat Banten melalui pembicaraan intensif dengan *Tubagus* Sholeh, yang kala itu sedang melaksanakan ibadah haji. Selama pembicaraan ini, *Tubagus* Sholeh juga membujuk *Mas* Abdurrahman untuk segera pulang ke Banten setelah menamatkan pelajaran di Kota Suci, ketimbang meneruskan tinggal di sana, untuk bekerjasama dengan kiyai-kiyai lainnya dalam kegiatan-kegiatan yang ditujukan untuk memperbaiki keadaan yang buruk dari masyarakat Banten. Mengenai pertemuan penting antara kedua pendiri utama Mathla'ul Anwar ini, lihat Anonim, *Menapak Jejak*, hal. 83 dan Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 9.

Daud sebagai direktur urusan dakwah.[101] Dibandingkan dengan tokoh-tokoh yang masuk dalam struktur kepengurusan ini, ketua dan direktur pendidikan menjadi menonjol perannya terutama ketika Mathla'ul Anwar mendirikan madrasahnya sendiri. Para pengikut Mathla'ul Anwar menyebut mereka sebagai "*dwitunggal*"[102].

Ada hal-hal lain yang kiranya juga perlu disebutkan dalam pertemuan ini. Pertama, tujuan utama dari organisasi ini adalah untuk mempromosikan ajaran Islam di kalangan pribadi maupun masyarakat dan memberikan pendidikan Islam untuk umat Islam. Untuk mencapai tujuan-tujuan yang telah digariskan tersebut, Mathla'ul Anwar sebagai sebuah organisasi modern membuat beragam program utama mulai dari mengumpulkan calon-calon guru agama, mendirikan madrasah, memelihara pesantren, menyelenggarakan pertemuan-pertemuan keagamaan, dan mengirimkan para dai ke berbagai daerah. Tanggal penyelenggaraan pertemuan ini (10 Juli 1916) lalu dinyatakan sebagai hari ulang tahun resmi Mathla'ul Anwar[103].

B. Modernisasi Sistem Pendidikan Islam

Sebelum berdirinya madrasah Mathla'ul Anwar pada tahun 1916, setidaknya ada dua macam sistem pendidikan Islam yang ada di

---

[101] Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 16.

[102] *Ibid*.

[103] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 9-10.

Banten saat itu yaitu langgar[104] dan pesantren[105]. Guru ngaji[106] adalah pemimpin sekaligus guru ngajii di langgar. Sekalipun tidak ada ukuran pasti tentang kualifikasi bagi kedudukan ini, di Banten kebanyakan guru ngaji adalah mereka yang baru saja pulang dari haji atau setidaknya lulus dari sebuah pesantren. Mereka juga diangkat sebagai guru ngaji berdasarkan keahlian mereka dalam membaca al-Qur'an serta aturan-aturannya yang jelas (*tajwid*). Oleh karena itu, mereka juga sering disebut sebagai *qari'*.

Di langgar, guru ngaji tidak mewajibkan para muridnya membayar mereka sebagai imbalan jasa mereka dan, karenanya, tidak ada sistem gaji tetap bagi mereka. Namun, penduduk desa, khususnya yang cukup kaya, seringkali memberikan sumbangan bagi guru ngaji baik sebagai imbalan maupun bantuan untuk menjaga dan memelihara

---

[104] Di Aceh, istilah yang digunakan untuk tempat semacam ini adalah *meunasah* atau *meresah* di Gayo. Sedangkan di Minangkabau, masyarakat menggunakan kata *surau*. Murni Jamal, *DR. H. Abdul Karim Amrullah Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20* (Jakarta: INIS, 2002), hal. 55. Mengenai pendidikan di Banten, lihat E. Gobée, Sumitro & Renneft, "The Bantam Report," hal. 21-23.

[105] Dua bentuk lembaga pendidikan Islam ini adalah bentuk umum pendidikan Islam di nusantara sebelum lahirnya madrasah modern di awal abad kedua puluh. Steenbrink secara panjang lebar menjelaskannya, termasuk metode yang digunakan, mata pelajaran yang dipelajari dan tempat-tempat studi tersebut berlangsung. Karel Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, hal. 10-23.

[106] Dalam laporannya tentang pembrontakan komunis 1926, Gobée menyebutkan *guru-guru* lainnya selain *guru ngaji* dan *guru kitab*, yakni *guru tarekat* dan *dukun*. E. Gobée, Sumitro & Renneft, "The Bantam Report," hal.22. Namun, karena *tarekat* di Indonesia tidak dianggap sebagai bentuk nyata lembaga pendidikan, tetapi lebih sebagai bentuk aliran agama yang tidak selamanya membutuhkan organisasi yang disusun secara khusus, kelompok *tarekat* tidak akan dimasukkan sebagai bentuk lembaga pendidikan.

langgar. Sedangkan penduduk desa yang miskin secara teratur memberikan bantuan berupa tenaga mereka dalam membangun langgar atau memperbaikinya. Bentuk pembiayaan lainnya diberikan melalui pembayaran zakat baik zakat fitrah maupun zakat mal[107], yang dikumpulkan dari penduduk desa oleh guru ngaji. Untuk memenuhi kebutuhan mereka, para guru ngaji sebagian besarnya mengandalkan pada hasil pertanian sawah mereka sendiri. Para murid dan orangtua mereka biasanya memberi guru ngaji bantuan tenaga dalam mengolah pertanian ini.

Di langgar, meskipun tidak ada kurikulum baku yang disusun oleh guru ngaji, secara umum ada sejumlah mata pelajaran yang diajarkan. Guru ngaji biasanya mengajarkan pengetahuan dasar agama seperti huruf Arab, membaca al-Qur'an dengan baik seuai kaidah tajwid, menghafal ayat-ayat pendek dari surat al-Quran, dan menjalankan shalat lima waktu. Di beberapa langgar, di mana guru ngaji memiliki keahlian yang lebih dalam membaca teks-teks Arab klasik, para murid juga mempelajari teks-teks Arab kecil tertentu, termasuk sejumlah tata bahasa Arab dan hukum Islam.

Namun demikian, tidak semua anak desa menghadiri pengajaran agama dasar ini di langgar. Anak-anak keluarga kaya, alih-alih mengikuti pendidikan agama beserta anak-anak lain dari keluarga biasa di langgar, memilih untuk belajar dasar-dasar agama di rumah

[107] Menurut Snouck Hurgronje, penerimaan pembayaran zakat masyarakat di Banten adalah salah satu faktor penting untuk mendukung kemandirian ekonomi, sosial dan politik dari para guru agama yang kemudian memimpin masyarakat untuk secara politik dan agama menentang pemerintah kafir Belanda. Martin van Bruinessen, "Shari'a Court," hal. 166.

mereka. Orangtua mereka mengundang guru ngaji untuk datang dan mengajar di rumah mereka dan secara teratur membayar guru ngaji sebagai imbalannya. Tidak seperti di langgar di mana para guru ngaji secara mandiri menetapkan jadwal serta kurikulumnya, di rumah-rumah keluarga kaya itu, para guru ngaji menawarkan jadwal belajar dan kurikulum yang ditentukan dengan terlebih dahulu memusyawarahkannya dengan para orangtua sebagai pihak yang nantinya memutuskan. Model pembelajaran di rumah ini juga dialami oleh *Entol* Yasin yang merupakan anak tokoh masyarakat pada saat ia menempuh pendidikan dasar agama.

Setelah menamatkan pendidikan dasar agama mereka baik langgar maupun rumah, para murid yang melanjutkan pendidikan agamanya pergi ke pesantren untuk menjadi *santri*[108]. Pesantren sering berbeda dalam ukuran dan spesialisasi. Ada pesantren yang hanya memiliki sedikit santri tetap dengan asrama yang juga kecil. Ada pula pesantren yang memiliki ratusan santri dengan kompleks asrama yang besar. Banyak sedikitnya jumlah santri di suatu pesantren sebagian besar bergantung pada kebesaran nama sang kiyai dan juga berdasarkan tingkat keahliannya dalam masalah agama. Semakin terkenal sang kiyai, semakin banyak jumlah santri yang datang kepadanya, termasuk dari daerah sekitar atau jauh dari luar daerah.

---

[108] Kata *santri* diambil dari bahasa Tamil "santiri", yang berarti guru agama. Di Indonesia, kata ini biasa digunakan untuk merujuk pada seorang murid pesantren. Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: The Role of the Kiyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java* (Arizona: Monographs Series Press Program for Southeast Asian Studies Arizona State University, 1999), hal. 3.

Selain itu, beberapa pesantren terkenal memiliki keunggulan pada cabang ilmu pengetahuan agama tertentu. Misalnya, pesantren Kiyai Ma'mun di Serang terkenal karena keahlian kiyainya dalam ilmu-ilmu al-Quran. Sementara itu, pesantren Kiyai Asnawi Caringin terkenal karena ajaran tasawufnya. Namun demikian, banyak dari para santri, alih-alih memilih salah satu spesifikasi, lebih cenderung untuk belajar di semua pesantren dengan harapan mereka mampu menguasai berbagai ilmu pengetahuan agama sekaligus juga memiliki pengalaman yang tidak sedikit. Mereka ini yang kemudian dikenal dengan istilah "santri kelana"[109] yang berpindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya. Pola belajar inilah yang dilakukan oleh *Mas* Abdurrahman pada saat menjadi santri.

Semua santri, terlepas dari kelas ekonomi dan sosial mereka, wajib menggunakan fasilitas-fasilitas yang diberikan pesantren secara bersama-sama, termasuk kamar mandi, pemondokan dan fasilitas makan. Untuk mengatur kegiatan-kegiatan pesantren dan santrinya, kiyai biasanya dibantu oleh santri senior yang ditunjuk. Ada sejumlah peraturan yang diterapkan berikut juga sanksi-sanksi yang rinci bagi setiap pelanggaran. Misalnya, seorang santri sangat dilarang meninggalkan pesantren tanpa izin kiyai. Pemimpin tertinggi dalam struktur otoritas pesantren adalah kiyai. Struktur kekuasaan ini tidak lepas dari kenyataan bahwa pesantren pada umumya dipandang sebagai properti milik kiyai dan atau keluarganya.

[109] *Ibid.,* hal. 7-8.

Di pesantren, para santri membaca berbagai macam kitab Arab klasik mulai dari tata bahasa Arab dan mengarang hingga fikih, ushul al-fiqh, hadis, tafsir, adab (sastra Arab), kalam atau tauhid, tasawuf, dan akhlak. Seperti disebutkan di atas, di Banten dan tempat lainnya di Jawa, pesantren sangat beragam dalam spesialisasi keilmuannya. Ini berarti bahwa ada aneka ragam dan tingkatan dalam mata pelajaran yang diajarkan di pesantren. Pesantren yang lebih rendah hanya mengajarkan mata pelajaran dasar seperti tata bahasa Arab, mengarang, fikih dan tauhid. Sedangkan, pesantren yang lebih tinggi mengajarkan semua mata pelajaran. Para santri yang berambisi untuk menjadi ulama akan melanjutkan belajar mereka di pesantren yang lebih tinggi setelah menamatkan pelajaran di pesantren yang lebih rendah. Tetapi, bagi yang puas dengan pengetahuan agama dasar, mereka hanya mencukupkan belajar agamanya di pesantren yang levelnya rendah[110].

Meskipun ada banyak perbedaan antara masing-masing pesantren dan antara pesantren yang rendah dan yang lebih tinggi, ada juga kesamaan-kesamaan umum. Pertama, tidak ada kurikulum standar di pesantren mana pun. Para santri dari usia yang sama sering mempelajari mata pelajaran yang berbeda. Selain itu, para santri secara teratur mempelajari mata pelajaran khusus lebih dari sekali. Kedua, pesantren tidak menentukan kerangka waktu untuk mempelajari mata pelajaran tertentu karena pesantren tidak menerapkan sistem kelas yang tertata secara baku. Jadi ada mata pelajaran yang memerlukan

[110] *Ibid.,* hal. 4.

satu tahun bahkan tidak jarang lebih dari setahun. Ada pula mata pelajaran yang selesai kurang dari satu tahun. Masa studinya tidak didasarkan pada kemampuan masing-masing santri tetapi lebih pada selesai atau tidaknya suatu kitab yang menjadi rujukan utama itu selesai diajarkan. Ketiga, karena pesantren tidak menggunakan kurikulum atau sistem kelas yang tertata, maka pesantren tidak mengadakan ujian untuk menguji pemahaman santri tentang mata pelajaran-mata pelajaran yang terdahulu.

Keempat, pesantren menggunakan metode pengajaran tradisional, seperti *sorogan* (metode di mana santri secara pribadi mempelajari mata pelajaran tertentu di bawah bimbingan langsung dari seorang guru), *bandongan, halaqah* atau *weton* (metode kelompok di mana 'sejumlah santri yang berjumlah lima hingga lima ratus mendengarkan seorang guru yang membacakan dan menerjemahkan dan biasanya menjelaskan kitab-kitab Arab').[111] Metode yang pertama biasa diterapkan untuk mengajar para santri baru yang diharuskan mendapatkan pemahaman yang jelas tentang mata pelajaran tertentu. Pesantren yang memiliki sedikit santri biasanya menerapkan metode pembelajaran ini. Metode kedua biasanya diterapkan pada para santri senior atau bagi pengajaran dalam mata pelajaran umum yang tidak secara kaku memerlukan pemahaman penuh. Pesantren besar yang memiliki ratusan santri biasanya menerapkan metode ini di kelas-kelas umum yang dipimpin oleh kiyai atau guru-guru senior.

[111] *Ibid.,* hal. 11.

Ciri umum yang terakhir dari sistem pendidikan pesantren adalah tidak adanya fasilitas-fasilitas biasa apa pun dalam sistem pengajaran kelas seperti papan tulis, bangku, dan meja. Para santri duduk di lantai dan membaca kitab atau mendengarkan kitab yang sedang dibaca oleh guru/kiyai. Dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang berkaitan dengan sistem pendidikan di langgar dan pesantren, kita akan kembali pada sistem pendidikan yang diperkenalkan oleh Mathla'ul Anwar.

Seperti telah disebutkan sebelumnya, salah satu dorongan utama di balik pendiriannya adalah untuk menciptakan lembaga pendidikan Islam atau madrasah yang modern[112]. Langkah pertama untuk mewujudkan tujuan tersebut adalah dengan mendirikan sebuah madrasah berdasarkan sistem kelas. Sejak awal, para pendiri menyadari bahwa sistem pesantren dan langgar sudah ketinggalan zaman dan gagal menarik minat kaum muda Muslim. Oleh karenanya, mereka bermaksud menerapkan sistem pendidikan baru yang menggunakan sistem kelas dengan standar kurikulum baku dan jelas. Gagasan modernisasi pendidikan Islam telah tersebarluas di nusantara ketika itu. Sejak tahun 1909 sejumlah sekolah Islam telah mengadopsi sistem kelas seperti Madrasah Adabiyah dan Sumatra Thawalib di Sumatra Barat. Kiyai Abdul Halim dari Majalengka, yang terkesan dengan modernisasi sistem sekolah di Makkah dan Jeddah, mendirikan sekolah Islam modern di Jawa pada tahun 1916.[113]

---

[112] E. Gobée, Sumitro & Renneft, "The Bantam Report," hal. 22.

[113] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, hal. 69-70.

Entol Yasin yang telah aktif dalam gerakan pembaharuan Islam sejak awal merupakan lulusan HIS milik Belanda di Menes. Kenyataan ini sangat mempengaruhi pemahamannya tentang modernisasi pendidikan Islam. Modernisasi sistem pendidikan Islam di Makkah konon juga memberi kesan yang mendalam pada diri *Mas* Abdurrahman ketika ia bejalar di sana selama kurang lebih seputuh tahun. Kedua tokoh ini memainkan peran sangat penting dalam gerakan modernisasi madrasah oleh Mathla'ul Anwar di tahun-tahun kemudian.

Pada awalnya, proposal untuk mendirikan sebuah madrasah dengan sistem kelas masih terhalang oleh tidak adanya tanah untuk membangun madrasah. Di samping itu, kurangnya dana semakin mempersulit masalah. Namun demikian, masalah tanah segera terpecahkan ketika Kiyai Mustaghfiri, salah seorang anggota pendiri Mathla'ul Anwar memberikan rumahnya sebagai ruang kelas sementara. Dengan memanfaatkan fasilitas seadanya tersebut, *Mas* Abdurrahman, selaku *mudir* pendidikan, membuka madrasah ini secara resmi pada tanggal 9 Agustus 1916 M yang bertepatan dengan 10 Syawwal 1334 H. Untuk memulai itu semua, ia menyusun kurikulumnya, melakukan rekruitmen guru sekaligus bertindak sebagai pengendali mutu seluruh kegiatan proses belajar mengajar.

Setelah berjalan selama beberapa bulan, madrasah mendapatkan sambutan positif dari masyarakat baik dalam bentuk kepercayaan maupun bantaun lainnya. Para penduduk sekitar mengirimkan anak-anak mereka untuk belajar. Banyaknya murid yang belajar Mathla'ul Anwar telah berhasil meyakinkan orang kaya setempat yang bernama Ki Demang *Entol* Jasudin untuk mewakafkan

tanahnya kepada madrasah. Dengan bantuan dan dukungan dana dari masyarakat sekitar, Mathla'ul Anwar akhirnya mampu mendirikan bangunan madrasah yang pertama yang menjadi pusat kegiatan pendidikan Islamnya hingga sekarang[114]. Madrasah ini menggunakan perlengkapan modern untuk ukuran saat itu seperti papan tulis, bangku, dan meja, meskipun belum mewajibkan seragam tertentu bagi para siswanya yang seluruhnya masih mengenakan sarung. Menurut beberapa alumni pertama, para siswa mulanya merasa tidak merasa nyaman karena mereka tidak pernah menggunakan alat-alat seperti itu untuk belajar di pesantren[115].

Dari tahun 1916 hingga 1920, Mathla'ul Anwar menjalankan tiga kelas yang terdiri dari kelas A, B, dan I yang masing-masing berlangsung selama setahun pelajaran. Pada tahun 1920, Mathla'ul Anwar memperluas jumlah kelasnya menjadi tujuh kelas untuk setiap satu tahun angkatan yang terdiri dari kelas A, B, I, II, III, IV, V. Pada tahun 1927, *Entol* Junaedi, putra *Entol* Yasin dan baru saja pulang dari belajar di Universitas Al-Azhar Kairo, mengusulkan perluasan lagi jumlah kelas. Gagasan ini diterima dan dijalankan pada tahun itu juga. Hasilnya, Mathla'ul Anwar mulai membuka sembilan kelas untuk setiap satu tahun pelajaran mulai dari A, B, I hingga VII. Pola sembilan kelas ini

---

[114] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 11. Dukungan dana masyarakat sesungguhnya tidak berhenti ketika bangunan telah didirikan. Sumber dana lainnya dari Mathla'ul Anwar adalah dari SPP. Pada 1917, dilaporkan bahwa Mathla'ul Anwar menerima 239.70 gulden dari wakaf, 22.652/2 gulden dari sumbangan dan 901.20 gulden dari SPP. *Mimbar*, 28 September 1919. Mathla'ul Anwar juga menerima wakaf dalam bentuk tanah. *Mimbar*, 20 Oktober 1919.

[115] Aceng Abdul Qodir, *Biograpi*, hal. 55.

berlanjut hingga tahun 1950 ketika sistem ini dirubah untuk disesuaikan dengan sistem pendidikan nasional hasil reformasi yang diperkenalkan oleh pemerintah Indonesia merdeka.

Meskipun sejak tahun 1928 secara politik dan sosial bergabung dengan NU, Mathla'ul Anwar tidak mengadopsi sistem pendidikan yang digunakan oleh NU. Pada Muktamar Nasional tahun 1938 yang diselenggarakan di kantor pusat Mathla'ul Anwar di Menes, NU menerbitkan aturan tentang sistem persekolahan baru dengan urutan sebagai berikut Madrasah Awwaliyyah atau pra-sekolah dasar (dua tahun), Madrasah Ibtidaiyah (enam tahun), Madrasah Tsanawiyah (tiga tahun), dan Madrasah Muallimin Wustha (dua tahun), dan Madrasah Muallimin 'Ulya yang setara dengan tingkat universitas (tiga tahun). Para siswa yang ingin menamatkan pendidikan mereka di madrasah-madrasah ini harus menempuhnya selama enam belas tahun[116], dibanding hanya sembilan tahun dalam sistem pendidikan Mathla'ul Anwar karena sistem pendidikan terakhir tidak menerapkan sistem pendidikan berjenjang tersebut.

Pada tahun 1929, Mathla'ul Anwar mendirikan madrasah khusus putri. Namun bangunan madrasah tersebut terpaksa dipisahkan dari madrasah utama yang dikhususkan untuk laku-laki. Banyaknya pemimpin yang menolak gagasan penyatuan menjadi alasan pemisahan tersebut. Untuk mengelola madrasah ini, Mathla'ul Anwar mengangkat Hajjah Siti Zainab, putri *Entol* Yasin sekaligus menantu *Tubagus* Sholeh

[116] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, hal. 241-242.

sebagai direktur. Mathla'ul Anwar juga mengangkat Nyi[117] Kulsum dan Nyi Afiyah sebagai guru sekaligus membantu tugas direktur. Di bawah kepemimpinan mereka, madrasah putri berkembang pesat dimana ratusan siswi yang menjadi ikut belajar di madrasah tersebut.

Namun, kondisi ini berubah ketika terjadi perpecahan internal dalam Mathla'ul Anwar akibat pemilihan ketua umum yang kontroversial pada Kongres tahun 1939. Siti Zainab mengundurkan diri dari Mathla'ul Anwar sekaligus sebagai protes politik setelah kakaknya, *Entol* Junaedi, kalah dalam pemilihan tersebut. Kepergiannya memiliki pengaruh besar, tidak hanya pada perkembangan madrasah, tetapi sekaligus juga pada keberadaannya. Kegiatan-kegiatan pendidikan di madrasah ini menurun dan banyak siswinya memutuskan untuk berhenti dan atau mengikuti mantan direktur madrasah mereka yang kemudian mendirikan madrasah. Keadaan tersebut memaksa pengurus pusat Mathla'ul Anwar untuk menutup madrasah itu pada tahun 1944.

Kembali ke madrasah untuk murid laki-laki, di tahun-tahun awal berjalannya madrasah ini, *Mas* Abdurrahaman mengajar di madrasah dan, pada saat yang sama, juga bertugas merekrut guru-guru dari kalagan kiyai muda di Menes seiring dengan bertambahnya kelas. Di antara yang direkrut adalah Kiyai Hamdani, Kiyai Abdul Latif dan lain-lain. Pada akhir 1920an, ada sembilan guru yang mengawasi sembilan kelas. Setelah dirasa cukup memadai, *Mas* Abdurrahman mengundurkan diri dari kegiatan mengajar dan memutuskan untuk

[117] *Nyi* adalah panggilan khusus untuk perempuan muda terhormat.

memusatkan perhatian pada tugas-tugasnya sebagai *mudir* urusan pendidikan.

Tabel 1: Daftar Guru Madrasah Mathla'ul Anwar

No.	Kelas	Guru	Asal
1	A	Kiyai Enjang	Kadu Kombong, Menes
2	B	Kiyai Hamdani	Kayu Jati
3	I	Kiyai Halimi	Cisaat
4	II	Kiyai Abrori	Kapinang
5	III	Kiyai Abbas	Kayu Jati
6	IV	Kiyai Habri Abdurrahman	Kananga
7	V	Kiyai Arsyad Tegal	Tegal
8	VI	Kiyai Abdul Latif	Cimedang
9	VII	Kiyai *Entol* Junaedi	Kayu Jati

Sebagai *mudir* urusan pendidikan, *Mas* Abdurrahman memiliki kekuasaan penuh untuk menyusun kurikulum bagi madrasah. Dia menetapkan bacaan yang akan dipelajari. Selain itu, ia menyusun beberapa buku untuk digunakan di madrasah, seperti *'Ilm al-Tajwid*, *Nahwu al-Jamaliyyah*, *'Ilm al-Bayan* dan kitab-kitab kecil lainnya yang telah disebutkan sebelumnya. Kurikulum yang dia susun juga memasukkan unsur keterampilan seperti pelatihan dakwah dalam bentuk *muqabalah* (layanan masyarakat) dengan pengiriman murid dari kelas enam hingga delapan untuk berdakwah secara langsung kepada masyarakat di desa-desa sekitar. Pelatihan ini dilaksanakan setiap Kamis

Tabel 2: Daftar Mata Pelajaran yang Diajarkan di Madrasah Mathla'ul Anwar

No	Kelas	Mata Pelajaran	Rujukan
1	A	Abjad Arab	Al-Qa'idah al-Baghdadiyy
2	B	1. Membaca al-Quran serta Kaidah-Kaidah tingkat dasar 2. Pengetahuan dasar tauhid (Menghafal 20 sifat Allah) 3. Ibadah Dasar Islam dan Beragam Shalat Sehari-hari	'ilm al-Tajwid
3	I	1. Membaca al-Quran serta kaidah-kaidah tingkat menengah 2. Sharaf 3. Nahwu 4. Fikih	'Ilm al-Tajwid Al-Amtsilat al-Tashrifiyya Nahwu al-Jamaliyyah vol. Kifayat al-Mubtadi'in
4	II	1. Membaca al-Quran serta kaidah-kaidah tingkat lanjutan 2. Fikih 3. Nahwu 4. Sharf 5. Tauhid 6. Imla'	'Ilm al-Tajwid Fath al-Qarib Nahwu al-Jamaliyyah II+III Al-Takhfif Al-Sanusiyyah

		7. Kaligrafi Arab	
5	III	1. Membaca al-Quran 2. Tatabahasa Arab & Mengarang 3. Fikih 4. Tauhid 5. Sejarah Islam 6. Sastra Arab 7. Kaligrafi Arab (*Khaththh*)	Al-Qur'an al-Karim Matan Alfiyah Fath al-Qarib Al-Sanusiyyah Nur al-Yaqin Al-'Arudh
6	IV	1. Mantiq 2. Sastra Arab 3. Hadis 4. Tafsir 5. Menamatkan semua kitab yang dibaca di kelas-kelas sebelumnya	Al-Sullam 'Ilm al-Bayan Shahih al-Bukhar/Muslim Tafsir al-Jalalain
7	V	Menamatkan semua kitab yang dibaca di kelas-kelas sebelumnya dengan satu tambahan kitab	Kitab-kitab tamba biasanya berbeda dari ta ke tahun
8	VI	Menamatkan semua kitab yang dibaca di kelas-kelas sebelumnya dengan satu tambahan kitab	Kitab-kitab tamba biasanya berbeda dari ta ke tahun
9	VII	Menamatkan semua kitab yang dibaca di kelas-kelas sebelumnya dengan satu tambahan kitab	Kitab-kitab tamba biasanya berbeda dari ta ke tahun

Pada akhir tahun 1930an, Mathla'ul Anwar menambah beberapa mata pelajaran umum ke kurikulumnya seperti bahasa Indonesia, sejarah dunia, geografi dan beberapa ilmu alam[118]. Masuknya mata pelajaran umum dalam kurikulum lembaga pendidikan Islam bukanlah hal baru, karena sejumlah sekolah modern Islam telah mengadopsinya sejal dekade kedua abad kedua puluh seperti Muhammadiyah, Al-Jami'ah al-Islamiyah dan Sekolah Normal di Sumatra Barat. Sejak itu, kebanyakan madrasah di nusantara memasukkan mata pelajaran umum dalam kurikulum mereka, meskipun berbeda-beda presentasenya dibandingkan dengan pelajaran agama[119].

Pada akhir setiap tahun akademik (*haul*), siswa madrasah Mathla'ul Anwar akan mengikuti ujian akhir. Mereka yang lulus ujian akan naik ke kelas berikutnya. Sementara bagi yang gagal, mereka harus mengulang kelas yang sama selama setahun lagi. Madrasah juga memiliki aturan program akselerasi dengan mengizinkan siswa unggul untuk melewati satu atau dua kelas. Misalnya, Sarnaka konon merampungkan seluruh sembilan tahun hanya dalam waktu empat tahun saja[120]. *Mas* Abdurrahman beserta beberapa guru senior yang ditunjuk secara langsung menyelenggarakan ujian tersebut. *Mas* Abdurrahman bahkan bertindak sebagai penguji. Menurut beberapa mantan muridnya, ujian tersebut berlangsung sangat ketat. Sementara

---

[118] Wawancara dengan Haji Rafiudin, 20 Juli 2002.

[119] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, hal. 102-104.

[120] Aceng Abdul Qodir, *Biograpi*, hal. 65.

dari sisi waktu pelaksanaanya, ujian akhir tersebut biasanya diadakan pada bulan Safar dan Rabi'ul Awwal.

Setelah ujian selesai, ada acara tahunan (*Ihtifalan*) untuk menandai berakhirnya tahun ajaran tersebut. Acara ini biasanya diselenggarakan pada tanggal 20 Rabi'ul-Tsani[121]. Dalam acara ini, mereka yang menamatkan pelajaran akan merayakan kelulusan mereka karena pada saa itu pula Mathla'ul Anwar memberikan ijazah bagi mereka yang telah menamatkan sembilan tahun masa belajar. Ijazah ini dipandang sebagai lisensi bagi para alumni untuk mengajarkan pengetahuan Islam di madrasah lain atau bahkan mendirikan madrasah sendiri.

C. Upaya-Upaya Awal Perluasan

a. *Peran Alumni dan Imigran Banten*

Dari awal tahun 1930an, banyak madrasah didirikan, baik oleh pribadi alumni madrasah Mathla'ul Anwar maupun oleh masyarakat Muslim tertentu yang mengundang alumni maupun guru madrasah untuk datang dan mengajar agama. Misalnya, orang Banten yang telah pindah ke daerah lain seringkali meminta kepada pimpinan Mathla'ul Anwar untuk mengirimkan muridnya untuk mengajarkan ilmu agama kepada anak-anak mereka. Hingga tahun 1940-an, kedua metode perluasan ini memungkinkan Mathla'ul Anwar untuk menyebarluaskan pengaruhnya sekaligus mendirikan cabang-cabang madrasahnya di seluruh daerah Banten, termasuk sebagian besar kabupaten

[121] *Ibid.*,

Pandeglang, Malingping di Lebak,[122] Kepuh dan Sadatani di Serang,[123] dan bahkan di daerah-daerah di luar Banten seperti Bogor, Karawang dan Gunung Sugih dan Tulang Bawang di Lampung.

Beberapa contoh proses perluasan ini bisa dikemukakan. Di Bogor, Kiyai Syibli dianggap sebagai pelopor perluasan pengaruh Mathla'ul Anwar di wilayah Ciampea, Bogor, ketika ia mulai berdakwah pada tahun 1935. Akan tetapi, baru pada tahun 1940-an dia akhirnya berhasil mendirikan madrasah pertama di wilayah ini.[124] Sedangkan di Karawang, pada tahun 1933, Haji Perang, orang terkaya di Teluk Ambulu, mengirimkan utusan yang terdiri dari tiga pemuda untuk meminta bantuan Mathla'ul Anwar dalam memecahkan perselisihan sosial yang memuncak akibat meningkatnya kejahatan di daerah Teluk Ambulu. Mathla'ul Anwar mengirimkan *Tubagus* Suhaemi, yang

---

[122] Perluasan Mathla'ul Anwar di Malingping dan daerah-daerah lainnya di Banten selatan mulai pada 1932. Muhammad Yunan, yang dikirim sebagai utusan untuk urusan agama oleh Mathla'ul Anwar, adalah tokoh utama dalam perluasan ini. Akan tetapi, tidak sampai enam tahun kemudian madrasah pertama didirikan di Malingping, pada 1938. Tantangan-tantangan dari para pemimpin agama setempat yang menganggap sistem kelas madrasah sebagai pengadopsian terang-terangan sistem pendidikan kafir yang diterapkan oleh Belanda, menjadi sebab utama perkembangan madrasah yang lamban di daerah itu. Namun, sejak berdirinya madrasah pertama itu, jumlah madrasah tumbuh pesat daerah itu. Pada 1943, ada sekitar 72 madrasah di daerah itu. Wawancara dengan Haji Ading dan Haji Aan Sobarna, 9 Agustus 2003.

[123] Pada 1918, *Mas* Abdurrahman beserta putranya, Abeh atau Habri Abdurrahman, dan Abdul Latif dan Siti Zainab Yasin memperluas pengaruh Mathla'ul Anwar ke desa Kepuh dan Sadatani. Mereka pertama-tama mendirikan sebuah sekolah baru pada 1920an. Wawancara dengan Haji A. Riyadi Kepuh, 8 Agustus 2003.

[124] Wawancara dengan Haji Sarnata, ketua umum Mathla'ul Anwar di Bogor, 22 Agustus 2003.

terkenal "sakti", ke daerah itu pada tahun 1934[125]. Contoh menarik lainnya terdapat di Lampung. Pada tahun 1930, atas permintaan para migran Banten, sekelompok alumni Mathla'ul Anwar yang terdiri dari sejumlah kiyai muda, yakni Kiyai Abdullah, Kiyai Jahari, Kiyai Muhammad Yaman,[126] Kiyai Abdul Halim,[127] dan Kiyai Idha, mendirikan sebuah madrasah baru di Gunung Sugih, Lampung. Berdirinya madrasah ini adalah permulaan perluasan Mathla'ul Anwar di Lampung.[128]

Demikianlah, ketika Mathla'ul Anwar untuk pertama kalinya dalam dua puluh tahun usianya menyelenggarakan muktamar pada 1936, sudah ada empat puluh madrasah di tujuh wilayah di Banten, Jawa Barat dan Lampung. Dalam upaya perluasan ini, tiga kelompok (alumni, guru dan para migran Banten) memainkan peran penting dan terus berlanjut bahkan setelah kemerdekaan. Namun demikian, dominannya ketiga kelompok tersebut setidaknya sampai tahun 1950-an juga menunjukkan bahwa Mathla'ul Anwar masih dilihat sebagai organisasi lokal dan ekslusif orang Banten.

---

[125] Wawancara dengan Rusydi Firdaus, Syamsul, Ridwan dan Abdul Hamid, anggota utusan khusus yang dikirim oleh Haji Perang ke Banten, 18 Agustus 2003.

[126] Wawancara dengan Abdul Hadi Mukhtar, salah seorang generasi pertama siswa Mathla'ul Anwar di Gunung Sugih, 22 Juli 2002.

[127] Wawancara dengan Abdul Hadi Mukhtar, Gunung Sugih, 22 Juli 2002.

[128] Contoh lainnya adalah kedatangan Kiyai Ahmad Asrori di Menggala, Tulang Bawang, pada 1930. Pada 1930 Mathla'ul Anwar dikenalkan pertama kali di wilayah Lampung. Setelah ini, Kiyai Rusydi sampai di Tanjung Karang pada 1937; Kiyai Abdul Mu'thi, beserta Kiyai Zakaria, Kiyai Kholid Abdurrahman dan Kiyai Abdul Syukur, dakwah di Kedongdong pada 1937 dan, terakhir, Achmad Syafei bergerak di Bukit Kemuning pada 1939. Wawancara dengan Badri Ali, ketua umum Mathla'ul Anwar Provinsi yang sekarang, 17 September 2003.

b. *Antara Madrasah Lokal dan Kontrol Kualitas*

Perluasan madrasah yang cepat mendesak pengurus pusat Mathla'ul Anwar untuk menyusun peraturan-peraturan khusus mengenai madrasah cabang. Jika tidak, mustahil untuk mengontrol kualitas pendidikan mereka. Pada muktamar 1936, pengurus pusat mengelompokkan madrasah menjadi dua kelompok utama: pertama, madrasah pusat yang bertempat di Simanying di Menes, tempat madrasah yang pertama, dan, yang kedua, cabang-cabang.

Untuk menjaga kualitas pendidikan, pengurus pusat mengizinkan cabang untuk menyelenggarakan pendidikan sampai kelas empat saja (atau enam tahun studi dari A, B, I sampai IV). Para siswa yang ingin melanjutkan sekolah mereka wajib belajar di madrasah pusat, di mana *Mas* Abdurrahman secara pribadi akan membimbing mereka. Di bawah pengarahan *Mas* Abdurrahman, madrasah pusat menjadi acuan utama untuk madrasah-madrasah cabang mengenai susunan kurikulum dan sumber utama guru-guru yang bermutu.

Pada 1940, Mathla'ul Anwar mendirikan sekolah yang mandiri untuk kursus bahasa Arab, bernama *Madrasah Arabiyah* dan menganggat Kiyai Humaidi Salatiga sebagai ketuanya. Agar berhasil menjalankan sekolah bahasa Arab, pengurus pusat mengirimkan beberapa alumni yang cemerlang dari madrasah pusat, termasuk putra *Mas* Abdurrahman, Muslim, untuk belajar bahasa Arab di sekolah-sekolah Jami'atul Khair di Jakarta. Setelah menamatkan studi-studi bahasa Arab para alumni ini direkrut sebagai guru-guru di madrasah

yang baru didirikan ini.[129] Di samping itu, pengurus pusat juga mengundang Kiyai Syabrawi dari Pekalongan, yang memiliki pengetahuan yang unggul tentang astronomi Islam, untuk memberi kursus khusus pada sejumlah guru pilihan di madrasah pusat tentang pelajaran-pelajaran khusus astronomi.[130]

Contoh lainnya dari uji coba Mathla'ul Anwar untuk meningkatkan pengetahuan agama para gurunya adalah mengadakan kelompok belajar agama umum setiap Kamis di masjid umum di Soreang, Menes. *Mas* Abdurrahman sendiri adalah pengawas utama dari kursus ini. Beberapa guru senior seperti *Entol* Junaedi dan lainnya juga memberi kuliah. Banyak mata pelajaran diajarkan di kelompok ini dan salah satu pelajaran yang paling banyak dihadiri menyangkut *khilafiyah* (perselisihan pendapat) tentang hal-hal *furu'iyyah* (cabang) dalam fikih, yang merupakan topik utama perselisihan masalah agama antara kelompok modernis dan tradisionalis di tingkat nasional.[131] *Mas* Abdurrahman sendiri, seperti kebanyakan kiyai di Banten, tampaknya lebih menyukai gagasan-gagasan kelompok tradisionalis (hal ini akan dibahas pada halaman-halaman berikutnya).

Pengaruh kuat madrasah pusat, khususnya sebagai akibat perluasan yang cepat dari madrasah-madrasah cabang, menarik banyak murid dari daerah-daerah di luar Menes dan bahkan di luar Banten, seperti Bogor, Tangerang, Lampung, dan lain-lain. Sebagian besar

---

[129] Wawancara dengan Haji Mustamin, 18 Juli 2002.

[130] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 12-13.

[131] Irsyad Djuwaeli, *Membawa Mathla'ul Anwar*, hal. 19.

murid-murid ini ingin melanjutkan studi mereka yang lebih tinggi setelah menamatkan masa studi enam tahun di madrasah di tempat asal mereka. Menurut laporan tentang pembrontakan PKI 1926, ada 300 murid yang belajar di madrasah pusat.[132] Jumlah ini bertambah pada 1930an dan awal 1940an. Bertambahnya jumlah murid, khususnya mereka yang berasal dari luar daerah Menes, memaksa pengurus pusat untuk memberi mereka pemondokan.

Seperti telah dibahas sebelumnya dalam kaitannya dengan pesantren *Tubagus* Sholeh, pengurus pusat cenderung bekerja sama dalam hal ini dengan pesantren-pesanten yang telah ada di sekitar Menes. Mereka memerintahkan seluruh murid "asing" untuk tinggal di salah satu pesantren ini, sedang pada saat yang sama murid-murid ini menerima lebih banyak pelajaran agama di bawah bimbingan para pemilik pesantren-pesantren itu. Pada 1927, ada empat puluh pesantren atau *pondok* di daerah Menes. Kebanyakan pesantren itu terkait erat dengan Mathla'ul Anwar.[133] Misalnya, salah satu alumni pertama dari madrasah pusat, *Tubagus* Ahmad Suhaemi, putra *Tubagus* Sholeh, mewarisi dari ayahnya pesantren Kananga. Di daerah Menes, pesantren ini menjadi pesantren terbesar yang berafiliasi dengan Mathla'ul Anwar, dan memiliki beratus-ratus murid. *Mas* Abdurrahman sendiri mendirikan pesantren di desa Sorong, tempat beratus-ratus

[132] E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 22.

[133] E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 22.

murid madrasah pusat tinggal dan mengikuti pendidikan-pendidikan agama tambahan.[134]

D. Menghadapi Krisis Internal

Sejak berdirinya hingga muktamar pertama pada 1936, kepemimpinan Mathla'ul Anwar tetap berada di tangan para pendiri. Bahkan setelah muktamar, *Entol* Yasin dan *Mas* Abdurrahman masih menempati kedudukan penting. *Tubagus* Sholeh adalah satu-satunya pemimpin yang tidak lagi ambil bagian dalam kegiatan-kegiatan organisasi karena dia meninggal pada 1926. Hingga muktamar pertama, kedudukannya sebagai pelindung tetap kosong, karena tak seorang pun diangkat untuk menggantikannya.

Namun, sebagian tokoh menjadi lebih terkenal setelah muktamar itu ketika posisi-posisi baru dalam pengurus pusat diciptakan. Misalnya, Kiyai Abdul Mu'thi, menantu *Tubagus* Sholeh, mengisi posisi wakil ketua. Bintang yang baru bersinar lainnya adalah *Entol* Ismail, yang bahkan bukan dari kalangan pendiri. Selama muktamar itu, dia berhasil menduduki posisi penting yang juga baru diciptakan, sebagai sekretaris pengurus pusat.[135] Munculnya kedua tokoh ini ke posisi penting menunjukkan perkembangan baru di dalam organisasi, karena tidak termasuk kalangan tradisional para pendiri Mathla'ul Anwar.

---

[134] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, h. 13-14.

[135] *Ibid.,* hal. 17.

Muktamar 1936 adalah pertemuan besar pertama yang diadakan Mathla'ul Anwar sejak berdirinya, dua puluh tahun sebelumnya. Beberapa faktor utama menyumbangkan pada penyelenggaraan muktamar ini. Pertama, perluasan Mathla'ul Anwar yang berhasil, baik melalui dakwah agama maupun dengan mendirikan banyak madrasah di berbagai daerah di luar Menes, telah mengilhami pengurus pusat untuk memperkuat organisasinya. Untuk pertama kalinya, pengurus pusat harus mengawasi lebih dari empat puluh madrasah yang tersebar di seluruh daerah ini.[136]

Kedua, pemberontakan PKI tahun 1926 yang gagal di Banten memiliki akibat yang besar bagi kekokohan organisasi. Meninggalnya *Tubagus* Sholeh setelah peristiwa itu dan penahanan sejumlah pemimpin dan anggora, termasuk Kiyai Rusydi, salah seorang pendirinya,[137] Kiyai Abdul Hadi Bangko dan Chusen Cisaat, yang telah aktif terlibat dalam pemberontakan, membawa Mathla'ul Anwar dalam masalah dan di bawah pengawasan ketat Pejabat Intelijen Polisi dari penguasa kolonial.[138]

Ketiga, munculnya para intelektual muda lulusan madrasah Mathla'ul Anwar yang aktif dalam kegiatan-kegiatan organisasi memberi dorongan penting bagi tumbuhnya kesadaran di kalangan pengurus pusat akan perlunya menyusun kembali strukturnya dan hubungan keorganisasian antara kepemimpnan pusat dan daerah, dan,

---

[136] *Ibid.,* h. 16.

[137] Wawancara dengan Ma'ani Rusydi, 19 July 2002.

[138] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 15.

lebih penting lagi, untuk memperbarui kurikulum, khususnya menyangkut masuknya pelajaran-pelajaran sekular.[139]

Muktamar berlangsung di pusat Mathla'ul Anwar di Menes. Para wakil seluruh cabang madrasah, guru-guru agama setempat, dan para intelektual muda turut serta dalam muktamar itu. Berbagai keputusan diambil selama pertemuan ini, termasuk pemantapan anggaran dasar organisasi, pembuatan struktur baru untuk organisasi, yang akhirnya disempurnakan oleh pemilihan dewan pimpinan pusat yang baru, dan garis besar program untuk pengembangan mutu pendidikan.[140]

Di akhir muktamar, Mathla'ul Anwar membentuk struktur hierarkis baru bagi organisasi, di mana dibuat pengurus kabupaten dan kecamatan. Seorang konsul adalah pemimpin pengurus kabupaten dan akan memilih beberapa orang sebagai anggota pengurus kabupaten. Markasnya bertempat di kabupaten. Salah satu tugas utama konsul adalah untuk mengoordinasi sejumlah pengurus sub-konsul yang bertempat di tingkat kecamatan. Di tingkat sub-konsul sejumlah cabang dipusatkan di madrasah. Setiap pengurus cabang mewakili satu madrasah dalam muktamar itu.[141] Hal-hal ini dianggap penting bagi perkembangan Mathla'ul Anwar. Di bawah struktur hierarkis ini, Mathla'ul Anwar menetapkan sejumlah perwakilan pada berbagai tingkat yang mana madrasah adalah tingkat paling bawah. Namun, pada

---

[139] *Ibid.,* hal. 16-17.

[140] *Ibid.*

[141] *Ibid.*

kesempatan ini, Mathla'ul Anwar tidak mengeluarkan peraturan apa pun menyangkut masing-masing anggota, karena fokus utamanya adalah keanggotaan madrasa dan cara menata madrasah-madrasah tersebut.

Pada tahun 1937, Mathla'ul Anwar mengadakan muktamar kedua di Menes. Namun, tidak ada keputusan penting yang dibuat selama muktamar ini. *Entol* Yasin secara bulat terpilih sebagai ketua untuk kedua kalinya, dan Abdul Mu'thi mengamankan kursinya sebagai wakil ketua. Namun, hanya beberapa bulan setelah muktamar, *Entol* Yasin meninggal dunia dalam usia 77. Mengikuti peratusan, wakil ketua KH Abdul Mu'thi secara otomatis mengambil alih kepemimpinan hingga muktamar ketiga dilaksanakan. Namun, meninggalnya *Entol* Yasin sesungguhnya memaksa pengurus pusat untuk menunda muktamar ketiga, yang dulunya direncanakan untuk tahun 1938.[142] Alasan penundaan ini tidak jelas, karena ketua yang terdahulu meninggal pada tahun 1937 dan tidak pada tahun 1938. Mencermati soal alih kepemimpinan dari generasi tua ke generasi muda yang mendominasi muktamar ketiga, tampak bahwa Mathla'ul Anwar menghadapi kesulitan dalam membicarakan masalah ini setelah meninggalnya ketua yang pertama.

Kendati dalam keadaan sulit, muktamar ketiga Mathla'ul Anwar berlangsung pada tahun 1939, dengan meningkatnya peserta sebagai hasil dari perluasan lebih lanjut dalam dua tahun setelah muktamar pertama. Salah satu masalah pokok dalam muktamar ini, seperti

[142] *Ibid.,* hal. 18.

disebutkan sebelumnya, adalah pemilihan pimpinan baru. Meninggalnya *Entol* Yasin dan *Tubagus* Sholeh, dan uzurnya *Mas* Abdurrahman serta tokoh-tokoh senior lainnya, memberi kesempatan bagi para anggota muda. Kebanyakan mereka adalah putra para pendiri dan atau mantan murid madrasah pusat. Selama muktamar ketiga muncul pertarungan politik memperebutkan kepemimpinan.

Konon proses pemilihannya sangat alot, karena ada beberapa calon, yang masing-masing memiliki mutu yang istimewa. Para calon itu adalah *Entol* Junaedi, Ahmad Asrori, Habri Abdurrahman dan Uwes Abu Bakar. *Entol* Junaedi adalah putra *Entol* Yasin dan lulusan dari Universitas Al-Azhar Kairo.[143] Dia telah memberikan sumbangan besar bagi organisasi, terutama usulannya pada tahun 1927 untuk menambah jumlah kelas di madrasah pusat dari tujuh menjadi sembilan kelas, yang telah disebutkan sebelumnya.[144]

Kontestan penting yang kedua adalah Ahmad Asrori, yang dikenal sebagai salah seorang murid cemerlang dari *Mas* Abdurrahman. Setelah menamatkan studinya di madrasah pusat di Menes, dia melanjutkan pendidikan agamanya di pesantren Tebuireng di Jawa Timur, milik Syaikh Hasyim Asy'ari. Segera setelah merampungkan studinya di Tebuireng, Ahmad Asrori diangkat sebagai guru di madrasah pusat. Berkat keahliannya dalam masalah-masalah agama, pada tahun 1930 pengurus pusat mengirimnya ke Manggala di Tulang Bawang, Lampung, untuk mengajar agama di sana. Ahmad Asrori adalah guru

---

[143] Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 45.

[144] Aceng Abdul Qodir, *Biograpi*, hal. 51-52.

pertama Mathla'ul Anwar yang tiba di Lampung. Setelah mengajar di sana dengan berhasil, dia dipanggil kembali ke Menes untuk mengajar di madrasah pusat kembali. Banyak orang yakin bahwa dia akan menjadi pengganti *Mas* Abdurrahman yang tepat sebagai ulama Mathla'ul Anwar.

Calon lainnya adalah Abeh atau Habri, putra tertua kedua dari *Mas* Abdurrahman. Nama besarnya adalah karena dia adalah putra dari salah satu pemimpin paling karismatik di Mathla'ul Anwar. Di kalangan agama di Banten dan lainnya di Jawa, menjadi anggota keluarga dari tokoh yang paling terhormat sangat mendongkrak nama besarnya. Di samping itu, kedudukannya sebagai guru di madrasah pusat memperkuat bobot politiknya lebih lanjut.

Dibanding ketiga calon ini, Uwes Abu Bakar adalah tokoh yang paling tidak terkenal di kalangan anggota Mathla'ul Anwar. Kekurangmasyhurannya dibanding calon-calon lainnya adalah karena dia mengajar lama di daerah-daerah di luar Menes, seperti Sukamandi dan Lampung. Andalannya hanyalah karena dia mantan murid *Mas* Abdurrahman. Kaena kebanyakan anggota kurang memperhatikan perantauannya yang luas, dia nyaris tidak memiliki kesempatan untuk dipilih. Di samping itu, orang-orang bahkan menyebutnya "bisu", karena dia jarang sekali berbicara dalam pertemuan umum. *Mas* Abdurrahman adalah satu-satunya orang yang memandang pengalaman merantau Uwes Abu Bakar sebagai modal yang berharga untuk seorang pemimpin sebuah organisasi, yang telah berhasil memperluas pengaruhnya di wilayah yang luas.

Dalam sesi-sesi yang lama dinanti untuk pemilihan ketua umum baru, konon sebagian besar peserta muktamar menyukai *Entol* Junaedi, yang ketika itu berusia empat puluh tahun. Namun, pilihan pertama mereka secara tak terduga ditentang oleh *Mas* Abdurrahman dan, karenanya, muktamar menghadapi jalan buntu. Akhirnya, secara mengejutkan, *Mas* Abdurrahman, yang konon telah melakukan shalat istikharah, mengusulkan Uwes Abu Bakar, yang baru berusia 27 tahun, sebagai pemimpin baru. Keluhuran karismatik *Mas* Abdurrahman memainkan peran besar dalam pencapaian konsensus secara mudah di antara para peserta, dan karenanya, Uwes Abu Bakar menjadi ketua umum baru.[145]

Pemilihan kepemimpinan semacam ini menyebabkan rasa isi di kalangan anggota, khususnya *Entol* Junaedi dan para pendukung setianya, yakni Kiyai Sugiri dan Siti Zainab, kepala sekolah madrasah putri. Pada awalnya, mereka tidak secara terbuka mengungkapkan penolakan mereka, karena menghormati *Mas* Abdurrahman. Namun, segera setelah meninggalnya *mudir* pertama urusan pendidikan ini pada tahun 1943, mereka mengungkapkan ketakpuasan mereka dengan menyatakan keluar dari Mathla'ul Anwar, yang diikuti dengan pendirian madrasah mereka sendiri yang bernama *Maslahatul Anwar*. Nama ini tampak disengaja sebagai kritik terhadap model keputusan Mathla'ul Anwar yang tidak adil dalam pemilihan ketua baru. Ketegangan politik

[145] Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 45-48.

ini menjadi insiden pertama yang dihadari Mathla'ul Anwar sejak berdirinya.[146]

Kiyai Uwes Abu Bakar lahir di Menes pada 3 Oktober 1912. Pendidikannya dimulai di *Standaardschool*. Dia kemudian melanjutkan studinya di madrasah pusat Mathla'ul Anwar dan tamat pada tahun 1928. Selain belajar di madrasah itu, dia juga masuk kelas-kelas agama di sejumlah pesantren di daerah Menes. Beberapa gurunya yang penting adalah Kiyai Muhammad Rais, Kiyai Abdul Latif, dan *Mas* Abdurrahman. Mulai dari tahun 1930 hingga 1938, setelah menamatkan studinya di madrasah pusat, dia mengajar di sejumlah madrasah yang berafiliasi dengan Mathla'ul Anwar di beberapa daerah, seperti Manggala dan Tanjung Karang, keduanya di Lampung, dan Sukamandi di Subang, Jawa Barat. Ketika Mathla'ul Anwar bergabung dengan NU, Uwes Abu Bakar juga mengajar di beberapa madrasah NU pada tahun 1935. Pada tahun 1938, dia kembali ke Menes untuk mengajar di almamaternya. Kariernya di Mathla'ul Anwar maju pesat ketika dia terpilih sebagai ketua umum ketiga Mathla'ul Anwar pada tahun 1939.

Sebagai ketua umum Mathla'ul Anwar, dia secara otomatis menjadi ketua umum Tanfidziyah NU cabang Pandeglang juga, dan segera setelah kemerdekaan dia dipilih sebagai ketua umum pertama Konsulat NU di wilayah Banten. Kedudukan pentingnya di kedua organisasi ini semakin membawanya pada panggung politik ketika Pendudukan Jepang. Misalnya, pada tahun 1942, dia diangkat sebagai

[146] *Ibid.,* hal. 59.

anggota dewan penasihat Pandeglang yang diciptakan Jepang. Sekitar waktu yang sama, dia juga dipilih sebagai salah satu wakil ketua dewan yang sama di tingkat kabupaten di Banten. Dia menduduki kedua jabatan politik yang berpengaruh ini hingga akhir Pendudukan Jepang pada tahun 1945.[147] Pengalamannya dalam politik selama Pendudukan Jepang akan memperkuat kedudukan politiknya setelah kemerdekaan.

Didukung secara kuat oleh *Mas* Abdurrahman, Uwes Abu Bakar memperoleh kedudukannya sebagai ketua umum dewan pusat selama tiga muktamar berturut-turut yang diselenggarakan pada tahun 1940, 1941, dan 1943. Pada tahun 1942, Mathla'ul Anwar gagal mengadakan muktamar, barangkali karena serangan Pendudukan Jepang atas wilayah Hindia Belanda. Toleransi para penguasa Jepang terhadap Islam adalah salah satu faktor penting yang memungkinkan Mathla'ul Anwar menyelenggarakan muktamar pada tahun 1943, satu-satunya muktamar yang terjadi selama Pendudukan.[148] Pada tahun 1943, *Mas* Abdurrahman meninggal dan Kiyai Abdul Latif menggantikannya sebagai *mudir* urusan pendidikan.[149]

Perubahan ini tidak mengganggu kedudukan Uwes Abu Bakar karena *mudir* baru hanya menjaga keputusan-keputusan yang dibuat para pendahulunya. Dari tahun 1944 hingga 1945, Mathla'ul Anwar gagal menyelenggarakan muktamar lebih lanjut. Masalah yang terjadi selama masa ini, seperti perang pasifik, yang selama itu rakyat

---

[147] E. Oji Mahmuji, *Riwayat Hidup Singkat Kiyai Haji Uwes Abu Bakar Al-Marhum* (t.t.: t.th), hal. 1.

[148] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 19.

[149] Wawancara dengan Haji Rafiudin, 20 Juli 2002.

Indonesia diperlakukan secara mengenaskan oleh para penguasa Pendudukan, yang memaksa mereka mendukung kampanye perang, telah menjadikan muktamar-muktamar berikutnya mustahil. Jadi, Mathla'ul Anwar tetap di bawah kepemimpinan Uwes Abu Bakar hingga awal kemerdekaan Indonesia.

E. Menakrifkan Perannya: Dari SI ke NU

Selama seperempat pertama abad kedua puluh, berbagai organisasi mandiri, modern dan berbasis massa muncul, termasuk Jami'atul Khair (1905), Budi Utomo (1908), *Indische Partij* (Netherlands Indies Party atau IP) (1912), SI (1912), dan Muhammadiyah (1912). Perkembangan-perkembangan besar ini pada tingkat nasional sebenarnya memiliki kaitan dengan perkembangan-perkembangan di Banten. Organisasi pertama yang didirikan di Banten adalah *Pirukun*, sebuah persyarikatan *priyayi* Banten. *Raden* Ahmad Jayadiningrat, bupati Serang, mendirikan persyarikatan pribumi ini pada 1907 atau setahun sebelum berdirinya Budi Utomo. *Pirukun* kurang tertarik dengan masalah-masalah yang terkait dengan keluhan rakyat jelata daripada dengan masalah-masalah priyayi. Oleh karena itu, persyarikatan ini tidak memperoleh dukungan publik yang berarti.[150] Kendati kemasyhurannya yang terbatas di kalangan publik umum, kemunculan persyarikatan yang elitis ini mencerminkan perkembangan baru gerakan-gerakan pribumi di Banten selama awal abad kedua puluh.

[150] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 108-109.

Organisasi pribumu lainnya di Banten adalah SI yang pertam kali didirikan pada 1913.[151] Lagi-lagi, pada awalnya, kepemimpinan pusat cabang SI lokal ini berada di tangan satu keluarga aristokrasi lokal. Raden Hasan Jayadiningrat, adik *Raden* Ahmad Jayadiningrat, adalah ketua pertama SI cabang Banten. Mulanya SI tumbuh lambat, akan tetapi kemudian meluas pesat dalam beberapa tahun ketika para pemimpin lokal (agama dan bangsawan Banten) terlibat aktif. SI menjadi salah satu dari kendaraan paling popular bagi rakyat untuk mengungkapkan keluahan-keluhan mereka terhadap kebijakan-kebijakan dan kezaliman pemerintah kolonial Hindia Belanda.

Namun, karena tak mampu mempertahankan citranya yang kuat, kemasyhuran SI menurun kembali ketika rakyat menemukan media protes yang baru di PKI. Pada tahun 1920-an, PKI menjadi pengganti sepenuhnya bagi SI sebagai pendukung sejati keluhan-keluhan para petani Banten. Partai ini, yang murni sekular pandangannya, menjadi sangat penting di Banten pada tahun 1925 dan 1926. Ketika itu partai ini berhasil mendorong orang-orang Banten yang fanatik agama untuk melakukan pemberontakan melawan pemerintah kolonian Hindia Belanda. Setelah dijatuhkan secara telak oleh pasukan kolonial, PKI tersudut dan terpaksa menjadi gerakan bawah tanah. Hingga menjelang kemerdekaan, NU adalah organisasi massa terakhir setelah SI dan PKI yang berpengaruh untuk mendapatkan dukungan besar dari orang Banten.

---

[151] Berdirinya SI di Banten diawali dengan kunjungan bersejarah dari dua pemimpin pusat SI, Gunawan dan Notoatmojo. Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 15.

Sejauh menyangkut Mathla'ul Anwar, fokus bagian ini adalah untuk menyoroti perannya dalam perkembangan politik dan agama sebelum kemerdekaan di Banten khususnya dan Hindia Belanda umumnya. SI, PKI dan NU adalah saluran yang paling nyata dari Mathla'ul Anwar untuk mengungkapkan gagasan-gagasan politik yang agamis maupun yang murni sekular, khususnya melalui keikutsertaan aktif para pemimpin dan anggotanya.

Seperti disebutkan di atas, pada awalnya SI berkembang sangat lamban di Banten, dan ini utamanya karena kepemimpinannya yang eksklusif, yang jelas didominasi oleh tokoh-tokoh aristokrasi lokal.[152] *Raden* Hasan Jayadiningrat, mantan aktivis IP, adalah seorang aristokrat, dan juga para tokoh utama di dalam SI, khususnya *Raden* Muhammad Isa, pendiri anak-cabang Cilegon dan pemimpin dewan penasihat keagamaan SI di Banten; *Tubagus* Setiakusuma, pensiunan *mantri kabupaten* dan pendiri anak-cabang SI Pandeglang dan pendiri SI di Rangkasbitung. Di bawah kepemimpinan mereka, SI berkembang sangat lamban sejauh menyangkut jumlah anak-cabang dan anggotanya.

[152] Ketikutsertaan para tokoh *priyayi* dalam pergerakan SI tidaklah hanya untuk Banten, tetapi bisa juga ditemukan di daerah-daerah lainnya di Jawa Barat, seperti keterlibatan aktif Bupati Cianjur, Wirakusumah. Mempertimbangkan kenyataan ini, van Niel menyatakan, "Di Jawa Barat di mana beberapa bupati telah dipilih untuk pendidikan Barat dan di mana para keluarga bupati mendapatkan kedudukan penting dalam tatanan sosial, hubungan yang dekat antara pemerintah Indonesia dan Sarekat Islam berkembang." Robert van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite,* Bandung: W. van Hoeve, Ltd., 1960, hal. 125.

Faktor penting lainnya adalah kebijakan awal *Raden* Hasan Jayadiningrat, yang menolak keras keterlibatan aktif para guru agama dan *jawara*. Dalam upaya-upayanya yang luas, dia berupaya untuk menyingkirkan tokoh-tokoh kiyai dan *jawara* dari kepemimpinan SI di seluruh tingkatan. Namun, pandangannya tentang peran para guru agama mendua. Di satu sisi, dia memberikan penghormatan kepada kiyai terutama karena kesalehan. Sedang di sisi lain, dia menyerang mereka yang turut serta dalam kegiatan-kegiatan politik dan sering menunjukkan perlawanan keras mereka terhadap pemerintah yang berkuasa. Kelompok yang kedua ditolak, karena Hasan mengutuk mereka sebagai para penjahat.[153] Pandangan dia akhirnya mirip dengan yang didukung oleh Snouck Hurgronje, guru kakaknya Husein Jayadiningrat. Kedua faktor ini penting dalam keengganan rakyat untuk mendukung SI selama masa awal kehadirannya di wilayah Banten.

Hampir tiga tahun setelah berdiri, SI mulai memperluas pengaruhnya dengan pesat. Dari tahun 1916 hingga 1919, SI mampu mendirikan beberapa anak-cabang di beberapa daerah penting di Banten, seperti Serang, Cilegon, Pandeglang, Rangkasbitung, Menes, dan Labuan. Jumlah anggota bertambah dengan cepat. Misalnya, anak-cabang Serang, yang hanya memiliki 3.800 anggota pada 1914, melonjak menjadi 4.359 anggota pada 1916. Pada saat yang sama, anak-cabang Labuan telah mampu menarik 1.356 anggota.

Pada kesempatan-kesempatan tertentu, khususnya selama kunjungan para tokoh puncak dari pengurus pusat SI, jamaah sering

---

[153] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 116-118.

datang berlipat-lipat jumlahnya. Misalnya, pada tahun 1918, suatu pertemuan yang diselenggarakan oleh anak-cabang Menes yang dihadiri oleh Abdul Muiz menarik sekitar lebih dari 5.000 orang.[154] Perluasan SI yang cepat di Banten tidak lepas dari peran strategis para kiyai yang menempati kedudukan penting dalam struktur masyarakat Banten.

Di anak cabang-anak cabang tertentu seperti Labuan dan Menes yang masyarakatnya sangat setia pada ajaran-ajaran agama, hampir mustahil untuk mencegah kiyai mengambil peran dominan dalam kepemimpinan pengurus lokal. Meskipun memang, dalam banyak hal mereka lebih tertarik pada urusan mereka sendiri. Sikap SI terhadap penyalahgunaan *Guru Ordonnantie* (undang-undang guru), yang membatasi kegiatan kiyai mengajar, misalnya, meyakinkan kiyai akan pentingnya SI dalam menyuarakan kegelisahan mereka terhadap pemerintah kafir.[155] Demikianlah, terdorong untuk menyalurkan kepentingan mereka, para kiyai itu mengarahkan para pengikut mereka untuk mendukung SI. Berkat itu organisasi ini segera menjadi satu-satunya organisasi pribumi yang berhasi memperoleh dukungan besar dari masyarakat Banten selama dekade kedua abad kedua puluh.

Akan tetapi, pertumbuhan anggota yang cepat itu mendorong SI di Banten lebih radikal pandangannya, karena masyarakat terbukti menggunakan organisasi itu untuk mengadukan kedzaliman oleh para pegawai pemerintah. Banyak para pemimpinnya dari *priyayi* setempat

---

[154] *Ibid.*, hal. 118.

[155] *Ibid.*

mengkhawatirkan perkembangan yang tak diharapkan ini. Pemberontakan bagian B dari SI lokal di Garut yang dipimpin Haji Hasan, yang memiliki hubungan dekat dengan para kyai Banten, lebih jauh, memperkuat keprihatinan ini.[156]

Ketika masyarakat Banten terus-menerus menyerang para pejabat, baik *priyayi* pribumi ataupun Belanda, banyak pemimpin SI dari kelas *priyayi* menghadapi dilema. Selain itu, para pejabat Belanda menjadi semakin curiga terhadap para pejabat pribumi yang bergabung dengan SI, karena pandangan yang sangat radikal. Meninggalnya *Raden* Hasan Jayadiningrat, yang sangat bertanggung jawab pada sikap akomodatif SI terhadap pemerintah pada tahun 1920, semakin meningkatkan tekanan massa terhadap para pemimpin tersebut, khususnya mereka yang juga bertugas sebagai pejabat pribumi atau memiliki kaitan dengan pejabat pribumi. Oleh karena itu, banyak dari mereka mengundurkan diri dari organisasi baik secara terang-terangan maupun tidak seperti pada kasusnya mundurnya *Entol* Tarnaya. Pada saat yang sama, banyak anak cabang yang kepemimpinan awalnya berada di tangan para tokoh *priyayi* berhenti aktif juga. Pada Kongres Nasional SI tahun 1921 di Yogyakarta, anak cabang Menes yang dipimpin oleh *Entol* Yasin adalah satu-satunya perwakilan Banten yang hadir.[157]

Entol Yasin, serta sesama anggota Mathla'ul Anwar, telah aktif di SI sejak berdirinya anak cabang di Banten pada tahun 1915. Dia

---

[156] Else Ensering, "Banten in Times," hal. 137.

[157] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 130.

adalah ketua pertama anak cabang ini, sedangkan *Mas* Abdurrahman menduduki jabatan ketua pada dewan penasihat agama. Tokoh lainnya dari Mathla'ul Anwar dalam kepemimpinan anak cabang Menes adalah *Entol* Abdurrahman, yang bertindak sebagai sekretaris dua.

Kesamaan politik mereka terutama adalah karena dua pertimbangan, di samping penentangan SI terhadap ordonansi guru. Pertama, *Entol* Yasin, seperti disebutkan sebelumnya, telah aktif dalam berbagai gerakan pribumi. Kedatangan SI memberinya kesempatan untuk mengambil peran aktif dalam pergerakan yang sama. Teman sebangsanya terdorong untuk mengambil jalan yang sama. Kedua, Mathla'ul Anwar selalu bermaksud melakukan peningkatan pendidikan Islam dan kegiatan-kegiatan dakwah. Jadi, tampak bahwa para pemimpinnya menganggap SI sebagai kendarangan yang paling menjanjikan untuk menyalurkan tujuan-tujuan politik mereka.

Di bawah bimbingan para pemimpin Mathla'ul Anwar, anak cabang SI Menes mengambil peran penting dalam perkembangan-perkembangan penting SI di Banten. Misalnya, mereka menyelenggarakan pertemuan-pertemuan yang ditujukan untuk menarik anggota-anggota baru. Mereka sering mengundang para pemimpin lokal maupun nasional ke pertemuan-pertemuan itu, seperti Abdul Muis dan *Raden* Hasan Jayadiningrat. Pada 20 Juli 1918, *Raden* Hasan Jayadiningrat menyampaikan pidato selama pertemuan diselenggarakan oleh anak cabang ini di mana sekitar 2000 orang turut serta. Pada tahun yang sama, anak cabang ini juga mendaftar lebih dari

400 anggota,[158] tetapi di tahun berikutnya, jumlahnya meningkat cepat hingga 2.581 anggota.[159]

Mas Abdurrahman, khususnya, memainkan peran utama dalam peningkatan dukungan terhadap SI. Sebagai seorang pemimpin agama, dia dengan mudah meyakinkan para petani untuk mendukung SI. Di suatu pertemuan umum pada 8 Januari 1920, *Mas* Abdurrahman menyampaikan pidato panjang tentang pentingnya mendukung SI dari sudut padangan agama. Dalam menjelaskan kedudukan SI menurut Islam, dia merujuk beberapa ayat al-Quran yang menjadi dasar dia menyebut SI sebagai salah satu berkah Allah bagi umat Islam. Jadi, SI dapat berfungsi mempertahankan Islam. Dalam penutupnya, dia menggarisbawahi bahwa "menjadi anggota SI adalah bentuk ketaatan kepada Allah."[160]

Perpecahan internal SI menjadi dua kelompok, SI putih dan merah, pada tahun 1923, sangat mempengaruhi kekokohan organisasi SI di Banten. SI benar-benar sudah terpecah-belah setelah meninggalnya *Raden* Hasan Jayadiningrat dan pengunduran diri para pemimpin *priyayi* dari kebanyakan anak cabang. Basis yang tersisa hanyalah Labuan dan Menes. Kedua faktor itu memuluskan jalan bagi kelas para kiyai dan *jawara* untuk memperluas pengaruh mereka dalam kepemimpinan SI. Misalnya, setelah hengkangnya pendirinya, *Raden* Muhammad Isa, pimpinan anak cabang Cilegon jatuh ke tangan

---

[158] *Ibid.,* hal. 119.

[159] *Mimbar,* 20 Oktober 1919.

[160] *Mimbar*, 20 Februari 1920.

kelompok *jawara* dan kelompok ini nyaris menjadi masyarakat rahasia yang memiliki nada kriminal yang khas. *Tubagus* Ahmad Chatib, tokoh pemimpin di anak cabang Labuan, kemudian memegang kepemimpinan pusat SI di Banten, segera setelah meninggalnya *Raden* Hasan Jayadiningrat pada tahun 1920. Sebagai akibat perubahan-perubahan kepemimpinan ini, SI di Banten mengembangkan karakter baru di tahun-tahun berikutnya.

Para pemimpin baru SI Banten sebenarnya mendorong SI ke arah yang lebih radikal.[161] Pada Kongres Nasional SI tahun 1923, para wakil dari cabang Banten mendesak HOS Cokroaminoto, ketua umum SI pusat saat itu, untuk diganti oleh Alimin dan Muso karena pendekatan akomodatifnya terhadap para penguasa Belanda. Alimin dan Muso adalah juga pemimpin penting dari PKI. Namun tuntutan mereka menemui kegagalan.

Sikap SI yang selalu akomodatif dan keluarnya disiplin partai pada tahun 1923, yang melarang anggota mengikuti organisasi lainnya, menyebabkan banyak dari anggota di Banten meninggalkan SI. *Tubagus* Achmad mengakhiri hubungan dekatnya dengan SI HOS Cokroaminoto pada tahun 1925 dan mendirikan *Sarekat Rakyat* (SR) di Banten. Pada tahun yang sama, dia ikut PKI dan menggabungkan SR-nya dengan PKI.[162]

Akan tetapi, tidak semua pemimpin SI di Banten mengambil langkah yang radikal. *Entol* Yasin dan *Mas* Abdurrahman

---

[161] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 132.

[162] Else Ensering, "Banten in Times," hal. 138.

mempertahankan hubungan dekat mereka dengan SI, meskipun harus berada dalam tekanan sesama anggato di Mathla'u Anwar, seperti Kiyai Rusydi dan Kiyai Abdul Hadi dari Bangko, yang mengikuti gagasan *Tubagus* Achmad Chatib.[163] Di bawah kepemimpinan baru, radikalisasi umat Islam di Banten yang tergabung dengan SR maupun PKI menjadi pembuka bagi komunis memimpin pemberontakan pada tahun 1926.

Penyatuan SR dengan PKI telah mendukung kemasyhuran PKI di kalangan masyarakat Banten. Sebelum penyatuan ini, pertumbuhan PKI lamban. Gagasan-gagasan komunis sebenarnya telah mencapai tepi laut Banten sejak awal kedatangan komunisme di nusantara, ketika *Raden* Hasan Jayadiningrat mengikuti ISDV. Ada juga beberapa orang komunis Belanda yang tinggal di Banten, seperti J.C. Stam dan G.J. van Munster. Akan tetapi, hubungan *Raden* Hasan Jayadiningrat dengan ISDV dan kehadiran kedua guru ini kurang berpengaruh pada perkembangan komunisme di Banten. Bahkan setelah PKI menggantikan ISDV pada 1920, jumlah anggotanya tetap sangat sedikit. Hanya ada dua anggota yang terdaftar pada Desember 1924.[164]

Namun, situasi segera berubah ketika para penyebar PKI berhasil menggunakan pengaruh besar para pemimpin rakyat dalam meningkatkan kedudukan PKI di wilayah ini. Pada Agustus 1925, Ahmad Bassaif, putra dari ayah Arab dan ibu Banten, mendirikan cabang PKI di Banten, beserta *Tubagus* Alipan dan *Tubagus* Hilman, keduanya

---

[163] Wawancara dengan Ma'ani Rusydi (19 Juli 2002) yang menyebut pemberontakan 1926 bukan sebagai pemberontakan komunis tetapi murni dari kiyai, *Pemberontakan Kiyai Indonesia* (PKI).

[164] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 143-145.

keturunan bangsawan Banten. Ini adalah cabang PKI terakhir di Hindia Belanda yang didirikan sebelum kemerdekaan. Berbeda dari para aktivis awal yang lebih terpusat pada tokoh-tokoh aristokrasi, para juru kampanye asli Banten yang tinggal di luar Banten ini mendekati para pemimpin rakyat, khususnya keturunan bangsawan, para pemimpin agama, dan kelompok-kelompok *jawara.*

Dalam kampanye mereka menggunakan berbagai cara, termasuk menyatakan kesesuaian komunisme dengan ajaran Islam.[165] Upaya-upaya mereka yang berhasil untuk mengajak kelompok-kelompok ini adalah di antara faktor paling penting dari pertumbuhan pesat PKI di Banten.[166] Hanya dalam beberapa bulan, partai yang berdasarkan prinsip-prinsip sekular ini mampu menarik beberapa ribu anggota di bulan-bulan akhir 1925. Pada tahun 1926, PKI cabang Banten diperkirakan memiliki sekitar 12.000 anggota termasuk 500 perempuan,[167] dibanding hanya 2 anggota pada Desember 1924.

---

[165] Beberapa tukang propaganda PKI hanya menarik kemiripan-kemiripan antara komunisme dan Islam dengan menyitir ayat-ayat al-Quran. Mereka menggambarkan Lenin dan para pemimpin Bholshevik sebagai para pembela Islam dan pendiri satu *"negeri yang adil dan makmur dan diridhoi Allah."* Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 181. Para tukang propaganda PKI, khususnya di Menes dan Labuan, sering mengatakan, "Mereka yang tidak ikut (PKI) bukan Muslim." E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 46.

[166] Williams menyebutkan beberapa faktor yang mendahului pembrontakan PKI tahun 1926: hilangnya para pemegang kekuasaan tradisional sejak Ahmad Jayadiningrat digantikan oleh bupati yang bukan orang Banten, R.T. Suriadiningrat, mantan bupati Cianjur; memburuknya ekonomi sebagai akibat langsing dari Perang Dunia Pertama dan kegagalan panen padi; perlakuan yang berubah dari para pejabat kolonial dalam menangani ketakpuasan masyarakat. Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 140-141.

[167] *Ibid.,* hal. 170.

Kejayaan PKI dalam memperoleh dukungan massif tidak berarti tanpa perlawanan. Perlawanan, khususnya dari sejumlah kiyai setempat, tampak jelas. Salah satu kiyai yang menentang adalah *Entol* Yasin yang menekankan ketaksesuaian antara komunisme dengan ajaran Islam.[168] Untuk meyakinkan masyarakat akan gagasannya, *Entol* Yasin mengadakan pertemuan umum pada Februari 1926 di mana HOS Cokroaminoto diundang dan diminta menyampaikan orasi khusus mengenai masalah ini.

Namun, upaya-upaya *Entol* Yasin itu gagal karena dia mendapatkan respon yang tidak signifikan dari masyarakat dibanding dengan mereka yang menyambut PKI. Alih-alih, dia justru berbalik menjadi sasaran utama serangan para pemimpin PKI yang menuduhnya sebagai "antek Belanda." Oleh karena serangan keras ini, *Entol* Yasin tidak lagi menunjukkan penentangannya terhadap PKI lagi dan memilih politik diam.[169] Lebih penting lagi, kenyataan bahwa sebagian pemimpin Mathla'ul Anwar sangat mendukung PKI telah memperlemah perlawanannya terhadap PKI. Jadi, dalam kaitan dengan dukungan untuk PKI, para pemimpin Mathla'ul Anwar memiliki pandangan yang berlawanan yang berpengaruh besar pada nasib mereka setelah pemberontakan komunis di Banten pada tahun 1926.

Faktor penting lainnya dari nasib buruk Mathla'ul Anwar adalah kenyataan bahwa sejumlah pemimpinnya terlibat dalam

---

[168] Kiyai-kiyai lainnya yang memiliki sikap menentang ini adalah Kiyai Ruyani, Kiyai Muhammad Arif dari Pasirkelapa, beberapa kiyai dari Baros, Muhammad Sidik dan Arsuddin Muhammad Arif dari Serang. E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 48-49.

[169] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 187-188.

pemberontakan komunis. Pada tahun 1926, kerusuhan-kerusuhan pecah di beberapa daerah di Banten, khususnya di Menes, tempat pusat Mathla'ul Anwar berada, dan Labuan. Para perusuh membunuh beberapa pejabat pemerintah, seperti *Wedana* Menes, *Raden* Patadinata yang bukan orang Banten, asisten *Wedana*, pengawas jalan kereta dan seorang Belanda, Benjamin, dan sejumlah polisi pribumi.

Namun, kerusuhan itu berumur pendek. Pasukan Belanda yang dikirim dari Batavia dan wilayah-wilayah lainnya di Banten berhasil menekan dan melumpuhkan perlawanan para perusuh serta menangkap lebih dari tiga belas ribu orang, termasuk para pemimpin Mathla'ul Anwar seperti Kiyai Rusydi, Abdul Hadi Bangko, Chusen Cisaat[170] dan *Tubagus* Sholeh. Terutama *Tubagus* Sholeh, salah seorang pendiri Mathla'ul Anwar, ditangkap ketika sedang shalat di masjid pesantrennya dan ditahan selama dua bulan. Kurangnya bukti keterlitannya dalam pemberontakan memaksa penguasa untuk melepaskannya, tetapi beberapa hari kemudian dia meningkal karena sakit yang diidap selama penahanan.[171] Dari semua yang ditangkap, empat orang digantung, sembilan dipenjara seumur hidup, 7000 orang ditahan di penjara, dan 99 dikirim ke Boven Digul. Selebihnya dibebaskan setelah ditahan di penjara untuk diperiksa.

Pemberontakan yang gagal ini menempatkan Mathla'ul Anwar dalam keadaan yang sulit setelah banyak penahanan dan pengawasan

[170] Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah*, hal. 15.

[171] Michael Charles Williams, *Communism, Religion,* hal. 241.

ketat yang dilakukan oleh *Politieke Inlichtingen* (PID).[172] *Entol* Yasin, yang melawan gerakan PKI sejak awal, tidak luput dari pengawasan, meskipun kemudian secara resmi dinyatakan bahwa dia "tidak turut dalam persekongkolan."[173] Dalam keadaan yang rumit ini, para pemimpin Mathla'ul Anwar lebih terpusat pada kerja-kerja keagamaan dan pendidikan.

Di dalam periode ini, mereka mulai melakukan tindakan-tindakan perluasan dengan mengirim alumni maupun guru madrasan ke daerah-daerah lain di luar daerah-daerah yang bergolak terutama Menes dan Labuan. Pilihan strategis ini telah memuluskan jalan bagi kemunculan dari apa yang belakangan disebut madrasah-madrasah cabang di daerah-daerah yang jauh seperti Lebak, Serang, Karawang, Pandeglang, Lampung dan Bogor.

---

[172] Kajian Nagazumi tentang peristiwa itu menemukan hubungan internasional antara haji lokal dan mereka yang di Saudi Arabia. Konsulat Rusia di Jeddah bertindak sebagai pusat propaganda di kalangan haji Indonesia. Konsulat Belanda di Jeddah melalui pemeriksaan mereka menemukan dua kelompok anti-Belanda di Jeddah, *Sheikh Bond Indonesia* dan *Perserikatan Islam Indonesia*. Keduanya memiliki hubungan dengan Komunis Indonesia. Atas permintaan Belanda, para penguasa Saudi Arabia menahan anggota dari dua kelompok ini. Para tahanan ini memprovokasi protes-protes dari kaum Muslimin di seluruh dunia karena, alih-alih membantu umat Islam untuk membebaskan diri mereka dari kekuatan kafir, Saudi Arabia memberi bantuan kepada penguasa kafir untuk menekan para aktivis Muslim. Karena protes yang kuat, Saudi Arabia memutuskan untuk tidak mengambil tindakan lebih lanjut terhadap para aktivis Muslim Indonesia, yang diminta dengan sangat oleh para penguasa Belanda. Akira Nagazumi, "The Abortive Uprisings of the Indonesian Communist Party and Its Influence on the Pilgrims to Mecca: 1926-1927," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, No. 14, Isu 2 (Desember, 1980), hal. 111-124.

[173] E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 48.

Tindakan penting lainnya adalah menghindar dari segala bentuk keterlibatan politik secara langsung. Pada tahun 1928, para pemimpin Mathla'ul Anwar memutuskan mundur sepenuhnya dari SI, yang ketika itu telah merubah namanya menjadi *Partai Sarekat Islam* (PSI) yang didirikan setelah perpecahan internal. Di periode setelah pemberontakan, tidak ada perwakilan satu pun dari partai politik yang ada di Banten. Pertama, partai-partai politik seperi *Partai Nasionalis Indonesia* (PNI)-nya Soekarno yang didirikan pada 1927 tidak terlalu memfokuskan pada upaya-upaya mobilisasi massa seperti SI dan PKI. Kedua, kebanyakan partai-partai itu, kecuali PSI, jelas berpandangan sekular. Ketiga, orang Banten merasa putus asa karena tindakan-tindakan aparat pemerintah kolonial yang represif terhadap segala bentuk gerakan politik di periode setelah pemberontakan. Setidaknya hingga pertengahan tahun 1940-an, partai-partai politik hampir tidak ada di Banten.

Setelah mundur besar-besaran dari panggung politik praktis, persyarikatan-persyarikatan sosial Islam kembali tumbuh. Selain Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah seperti telah disebutkan terdahulu, Muhammadiyah dan NU berhasil melakukan perluasan pengaruh ke daerah ini. Karena Banten terkenal sebagai salah satu pendukung aliran tradisionalis Islam di nusantara,[174] NU lebih mendapatkan kemasyhuran

[174] "Gerakan baru yang diungkapkan khususnya dalam persyarikatan-persyarikatan itu, Muhammadiyah dan (Al-) Irsyad, sama-sama tidak ada di Banten. Kiyai yang sangat konservatif di Banten memberikan perlawanan keras terhadap para wakilnya dan upaya-upaya yang terakhir untuk diterima tidak memberi apa-apa selain hasil yang tidak penting." E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 28.

dengan cepat di kalangan umat Islam Banten. Pengaruh NU di Banten diperkuat oleh tanggapan positif dari para pemimpin Mathla'ul Anwar yang juga menganut cara pikir keagamaan model NU dan, karenanya, menyambut baik kehadiran NU.

Selain alasan politik yang telah disebutkan sebelumnya, penarikan diri para pemimpin Mathla'ul Anwar dari SI pada tahun 1928 berasal dari semakin dominannya tokoh-tokoh dengan pandangan pemikiran keagamaan reformis di dalam struktur kepemimpinan pusat SI.[175] Sekalipun Muhammadiyah sebagai kelompok reformis paling besar dan berpengaruh juga telah menarik diri dari SI pada tahun yang sama dengan waktu pengunduran diri Mathala'ul Anwar dari SI. Faktor penting lainnya dari sambutan hangat mereka kepada NU adalah hubungan dekat yang telah terjalin lama antara *Mas* Abdurrahman dan Syaikh Hasyim Asy'ari, pemimpin tertinggi NU. Kedua kiyai ini telah menjalin hubungan erat sejak mereka belajar di Makkah.[176] Kesamaan pandangan agama dan hubungan pribadi ini telah mendorong Mathla'ul Anwar untuk mengikuti NU.

Penting untuk dibahas watak NU. NU didirikan pada 31 Januari 1926 di Surabaya, Jawa Timur, oleh sekelompok ulama penting. Kebanyakan mereka memiliki pesantren, termasuk Syaikh Hasyim Asy'ari dari Jombang, Kiyai Wahab Hasbullah dari Surabaya, Kiyai Asnawi dari Kudus, Kiyai Abdul Halim dari Majalengka, dan lain-lainnya. Beberapa faktor penting dalam berdirinya organisasi ini. Kemunculan

---

[175] Wawancara dengan Ma'ani Rusydi, 19 Juli 2002.

[176] Anonim, *Menapak Jejak*, hal. 76-77.

NU merupakan reaksi terhadap perluasan yang cepat dari kelompok-kelompok reformis yang menolak bentuk lama fikih yang bersandar lebih kuat pada *taklid* terhadap mazhab daripada *ijtihad* terhadap dua sumber utama Islam, al-Quran dan Hadis. Kelompok-kelompok reformis juga menuduh praktik-praktik ibadah kaum tradisionalis yang tidak secara jelas dianjurkan (*bid'ah*) dalam sumber-sumber Islam yang utama.[177] Di samping itu, dalam perselisihan-perselisihan keagamaan mereka sebagian pemikir reformis menuduh kelompok tradisionalis telah jatuh pada syirik dan karenanya menjadi kafir.[178]

Faktor penting lainnya dalam pendirian NU bersumber dari pusat dunia Islam di Saudi Arabia. Keberhasilan Ibnu Sa'ud merebut kekuasaan di Saudi Aabia dengan misi agamanya mendorong untuk menjalankan secara ketat gagasan-gagasan pemurnian dari ulama Arab abad kedelapan belas, Muhammad ibnu Abdul Wahhab, yang juga dikenal sebagai Wahhabisme. Dengan itu, penguasa baru Saudi Arabia akan sepenuhnya menghapuskan unsur-unsur yang diajarkan oleh para ulama mazhab. Karenanya, kelompok NU memandang perlu adanya tindakan kongkrit untuk menghentikan langah Raja Saudi Arabia tersebut. Rencana itu ternyata bersamaan dengan rencana untuk menyelenggarakan Kongres Dunia Islam di Makkah.

---

[177] Martin van Bruinessen, "Traditions for the Future: the Reconstruction of Traditionalist discourse within NU," dalam Greg Barton & Greg Feally (eds.), *Nahdlatul Ulama Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Clayton: Monash Asia Institute, 1996), h. 168-169.

[178] Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political development of Nahdlatul Ulama," dalam Greg Barton & Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama*, h. 11.

Mengingat strategisnya acara tersebut, para pemimpin tradisionalis dan reformis yang bersaing untuk mengirimkan para wakil mereka dalam delegasi itu yang nantinya akan ditetapkan pada Kongres Al-Islam. Acara Kongres pertama kaum Muslim di Hindia Belanda diselenggarakan di Yogyakarta pada tahun 1925. Keputusan Kongres yang menunjuk HOS Cokroaminoto dari SI dan Mas Mansur dari Muhammadiyah untuk mewakili umat Islam di Nusantara di Kongres Islam Dunia menyakitkan hati para pemimpin tradisionalis. Dengan inisiatif Kiyai Wahab Hasbullah, para pemimpin tradisionalis membentuk sebuah komite untuk mengirimkan wakilnya sendiri ke penguasa baru Saudi Arabia. Namun komite ini secara perlahan berubah menjadi sebuah organisasi permanen yang mewakili suara kaum tradisionalis. Nahdlatul Ulama dipilih sebagai nama untuk organisasi baru ini.[179]

Namun, setelah berdiri NU tidak hanya menangani masalah-masalah agama, tetapi juga berurusan dengan masalah-masalah sosial, pendidikan dan ekonomi. NU berusaha meningkatkan komunikasi di antara ulama, memperbarui madrasah-madrasah, memilih kitab-kitab yang digunakan di pesantren, dan mendirikan lembaga khusus yang ditujukan untuk meningkatkan ekonomi pedesaan umat Islam.

Dari tahun 1926 sampai 1942, NU berjuang untuk mempertahankan kedudukannya sebagai gerakan non-politik tetapi bersikap kritis terhadap pemerintah kolonial. Akan tetapi, pada kenyataannya takrifnya tentang gagasan non-politik sering kali kabur,

---

[179] Greg Fealy, "Wahab Chasbullah," hal. 12-13; dan Fauzan Saleh, *Modern Trends*, hal. 71-73.

karena dalam beberapa hal NU mengeluarkan keputusan yang sangat erat terkait dengan politik. Misalnya, NU mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa pemerintah kolonial Belanda yang non-Muslim adalah kekuasaan yang absah menurut agama di Hindia Belanda di mana kebanyakan rakyat adalah Muslim.[180] Namun, keengganannya terlibat langsung dalam politik dijaga secara konsisten seperti sikapnya untuk menolak mengirimkan seorang wakil ke *Volksraad*, semi-parlemen yang diciptakan oleh pemerintah kolonial. NU juga selalu mempertahankan sikapnya sebagai persyarikatan yang non-politik.

Namun demikian situasi berubah ketika Hindia Belanda berada dibawah Pendudukan Jepang, NU menjadi justru aktif dalam politik prakt. NU menjalin kerjasama erat dengan para penguasa kolonial baru, yang menerapkan kebijakan yang lebih toleran terhadap soal-soal Islam. Sebagian pemimpin NU, termasuk Syaikh Hasyim Asy'ari dan putranya, Kiyai Wahid Hasyim, direkrut untuk menempati beberapa kedudukan penting di bawah rezim Jepang. Ini menjadi pendahuluan untuk keterlibatan aktif NU dalam politik di tahun-tahun berikutnya.

Dalam dukungan yang kuat dari para ulama, pesantren mereka dan juga ribuan santri, NU tumbuh pesat. Pada tahun 1930 NU mengaku memiliki 40.000 anggota. Pada tahun 1938 jumlah ini bertambah menjadi 100.000 yang tersebar di 88 cabang yang

[180] Dalam fatwanya, NU menyatakan bahwa Hindia Belanda di bawah kekuasaan pemerintah Belanda dianggap sebagai *dar al-Islam* (wilayah Islam) karena ada *penghulu* yang tugas utamanya adalah menerapkan syariat. Andrée Feillard, "Traditionalist Islam and the State," hal. 131.

terdaftar.[181] Dengan perluasan yang sedemikian pesat serta banyaknya anggota, sebelum dan sesudah kemerdekaan, NU kemudian menjadi persyarikatan Muslim terbesar di nusantara setelah SI yang mendapat status ini selama dekade kedua dan ketiga abad kedua puluh.

Kembali ke hubungan antara NU dan Mathla'ul Anwar. Menurut beberapa laporan, para pemimpin Mathla'ul Anwar benar-benar membangun hubungan erat dengan para pemimpin NU sejak dari awal pendiriannya. Konon *Mas* Abdurrahman adalah di antara peserta kongres pertama NU yang diselenggarakan lima bulan setelah berdirinya di Surabaya.[182] Tidak seperti teman-temannya para pemimpin Mathla'ul Anwar seperti *Mas* Abdurrahman, *Entol* Yasin mulai terlibat di NU secara aktif baru pada tahun 1928 ketika ia menghadiri Kongres Nasional NU ketiga yang diselenggarakan di Semarang.

Lewat keikutsertaan kedua pemimpin penting Mathla'ul Anwar inilah NU memperluaskan pengaruhnya di daerah Banten. Selanjutnya, di bawah kepemimpinan mereka berdua, NU membuat cabang baru di Menes. *Mas* Abdurrahman ditunjuk sebagai *ra'is 'amm* Syuriah dan

---

[181] Greg Barton & Greg Fealy, "Introduction," dalam Greg Barton & Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama*, hal. ix.

[182] Inilah kenapa *Mas* Abdurrahman termasuk di antara dua puluh enam tokoh yang paling utama dalam sejarah NU serta Syaikh Hasyim Asy'ari, Kiyai Wahab Hasbullah dan lain-lainnya. Lihat semuanya dalam buku berjudul, *Mengenal Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama*, yang diterbitkan oleh Yayasan Saifudin Zuhri pada 1994. Lihat juga Abu Bakar Atjeh, *Sedjarah Hidup A. Wahid Hasyim* (Jakarta: Panitya Buku Peringatan Almarhum A. Wahid Hasyim, 1957), hal. 480.

Entol Yasin bertindak sebagai ketua umum *Tanfidziyah*.[183] Pada tahun 1930, dalam pidato umumnya di hadapan para anggota Mathla'ul Anwar, *Entol* Yasin menjelaskan pengunduran diri Mathla'ul Anwar dari PSI dan hubungan barunya dengan NU. Dia menyatakan bahwa "para anggota Mathla'ul Anwar tidak lagi memiliki hubungan dengan PSI tetapi mengalihkan hubungannya dengan NU."[184]

Di tahun-tahun kemudian, para pemimpin NU di Menes berhasil memantapkan kemasyhuram mereka dalam lingkungan elite Mathla'ul Anwar. Menes tumbuh sebagai salah satu basis penting NU, tidak hanya di Banten tetapi juga di Jawa Barat serta Tasikmalaya dan bahkan di tingkat nasional. Khusus untuk Banten, Menes menjadi pusat utama gerakan NU karena sebagian besar pemimpin NU yang mewakili Banten tinggal di daerah-daerah di sekitar Menes. Bahkan di tahun-tahuan setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia, kepemimpinan NU di Banten berada di tangan kiyai-kiyai yang tinggal di Menes, seperti Uwes Abu Bakar yang merupakan ketua umum Tanfidziyah Pandeglang sejak tahun 1939. Dia bahkan diangkat sebagai ketua *Konsulat* NU untuk daerah Banten, jabatan yang dia pegang hingga tahun 1952.

Munculnya kemasyhuran para kiyai yang bermarkas di Menes di dalam lingkaran elite NU terbukti setelah dipilihnya Menes untuk Kongres Nasional NU berikutnya pada Kongres Nasional NU tahun 1937 yang diadakan di Balikpapan. Di dalam tradisi NU, tidak mudah untuk dipilih sebagai tempat kongres. Kekuatan karakter pribadi para

---

[183] Abu Bakar Atjeh, *Sedjarah Hidup*, hal. 74.

[184] Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 28.

pemimpin Mathla'ul Anwar dan hubungan dekat mereka dengan para pemimpin karismatik NU memainkan peran yang besar dalam pemilihan ini. Dijadikannya Menes sebagai *venue* Kongres NU tahun 1938 menunjukkan Menes telah berhasil meneguhkan pengaruhnya di lingkaran elit NU.

Pada Kongres Nasional NU tahun 1938 yang berhasil itu, *Mas* Abdurrahman yang bertindak sebagai tuan rumah menyampaikan pidato penyambutan yang diikuti pidato-pidato lainnya oleh sejumlah kecil pemimpin NU, khususnya Syaikh Hasyim Asy'ari dan Kiyai Wahab Hasbullah. Pada kongres ini, *Mas* Abdurrahman juga mengusulkan gagasan baru mengenai kemungkinan bagi perempuan untuk memiliki peran dalam organisasi ini.[185] Usulannya merupakan salah satu masalah yang hangat diperselisihkan selama kongres.

Pada akhir kegiatan, Kongres mengeluarkan rekomendasi yang membolehkan perempuan turut aktif dalam organisasi, namun belum menentukan pola dan jenis wadah yang harus dibangun untuk merespon rekomendasi tersebut. Seiring dengan waktu, peningkatan jumlah aktivis perempuan dari satu kongres ke kongres lainnya mendorong NU untuk pada akhirnya membuat organisasi perempuan tersendiri, *Muslimat Nadlatul Ulama*, pada tahun 1948.[186] Dalam

---

[185] Di masyarakat Banten, perempuan sangat dihormati karena dia adalah faktor penentu dalam membentuk watak anak yang baik. Jika dia "seorang ibu rumah tangga yang kuat dan berbudi luhur dan seorang ibu yang baik," maka anak-anaknya nantinya pasti menjadi orang-orang yang baik. Di masyarakat Banten, perempuan adalah "yang berkedudukan lebih tinggi daripada perempuan di Jawa lainnya." E. Gobée, Sumitro & Ranneft, "The Bantam Report," hal. 19.

[186] Anonim, *Menapak Jejak*, hal. 74.

sejarah NU secara umum dan *Muslimat* secara khusus, *Mas* Abdurrahman telah dikenal sebagai arsitek berdirinya *Muslimat*, meskipun dia sendiri tidak pernah menyaksikan pendiriannya karena dia telah meninggal pada tahun 1943.

Bergabungnya Mathla'ul Anwar dengan NU memiliki beberapa dampak pada Mathla'ul Anwar secara institusional. Nama NU secara informal tersemat pada Mathla'ul Anwar, yakni *Mathla'ul Anwar li Nahdlatil Ulama* (Mathla'ul Anwar milik NU, MALNU).[187] Para anggota Mathla'ul Anwar sejak itu memiliki keanggotaan ganda. Banyak di antara mereka juga memegang jabatan-jabatan penting dalam struktur NU di tingkat lokal, seperti dalam kasus Uwes Abu Bakar[188] yang telah disebut di atas. Contoh-contoh lainnya adalah *Entol* Ali Hasan[189] yang bertindak sebagai bendahara Mathla'ul Anwar dan NU dan *Tubagus* Ahmad Suhaemi, putra *Tubagus* Sholeh,[190] serta *Entol* Muhammad Rais[191] yang bertindak sebagai anggota pengurus eksekutif kedua organisasi. Karena kenyataan ini, sulit untuk membuat pembedaan

---

[187] Wawancara dengan Ma'ani Rusydi, 19 Juli 2002. Lihat anonim, *Menapak Jejak*, hal. 79, dan Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 21-23. Lihat juga website MALNU, www.malnupusat.tripod.com. Menurut pernyataan resmi MALNI, tersematnya kata *Li Nahdlatil Ulama* didasarkan pada kesepakatan di antara para pemimpin agama dari sejumlah madrasah yang secara khusus diundang ketika berdirinya NU pada 1926. Misalnya, madrasah *Jauharatun Naqiah* Cibeber yang menambahkan kata ini pada namanya dan sehingga menjadi madrasah *Jauharatun Naqiah Li Nahdlatil Ulama.*

[188] Anonim, *Orang Indonesia*, hal. 431.

[189] *Ibid.*

[190] *Ibid.*

[191] Abu Bakar Atjeh, *Sedjarah Hidup*, hal. 488.

secara jelas antara kegiatan-kegiatan dari kedua persyarikatan ini. Dengan demikian, karena NU dalam segala aspek jauh lebih luas daripada Mathla'ul Anwar, banyak orang menganggap bahwa Mathla'ul Anwar telah menjadi bagian dari NU.

Masuknya Mathla'ul Anwar ke dalam NU juga telah mengantar para anggota organisasi ini mempertahankan gagasan-gagasan politik mereka. Mathla'ul Anwar mengikuti semua langkah baik politik maupun non-politik yang dilakukan oleh NU. Misalnya, pada Kongress tahun 1938, gagasan untuk membawa NU turut serta aktif dalam politik mencuat. Perhatian tertuju pada pertanyaan apakah NU harus mengirimkan wakilnya ke *Volksraad*. Dalam pertimbangan mereka mengenai hal ini, kebanyakan para anggora menolak gagasan itu dan cenderung mempertahankan status non-politiknya.[192] Mathla'ul Anwar, yang sejak pemberontakan PKI tahun 1926 berada dalam pengawasan ketat aparat pemerintah kolonial Belanda, mengambil manfaat dari tidak adanya watak politik radikal dari NU. Sikap tidak setuju dari *Entol* Yasin dan *Mas* Abdurrahman terhadap pergerakan politik radikal pribumi sesuai dengan kebijakan arus utama NU. Kedua pemimpin ini, alih-alih tertarik pada politik, memusatkan perhatian pada perkembangan kegiatan-kegiatan dakwah agama dan pendidikan.

Sebelum dan selama Pendudukan Jepang, Mathla'ul Anwar selalu mengikuti NU dalam politik. Mathla'ul Anwar aktif dalam *Majelis Islam 'Ala Islam* (MIAI) yang didirikan pada tahun 1937. Mathla'ul Anwar juga ambil bagian dalam *Majelis Syuro Muslimin Indonesia*

[192] Abu Bakar Atjeh, *Sedjarah Hidup*, hal. 489.

(Masyumi) yang didirikan pada tahun 1943 oleh para pemimpin Muslim yang didukung sepenuhnya oleh penguasa Jepang guna menggantikan posisi MIAI yang merupakan produk masa kolonial Belanda. Selama Pendudukan Jepang, beberapa pemimpin Mathla'ul Anwar turut serta dalam beragam agenda politik yang diberikan penguasa Jepang, termasuk *Latihan Kiyai*, *Pembela Tanah Air* (PETA), dan kantor-kantor resmi lainnya dalam struktur birokrasi Jepang. *Entol* Junaedi, yang kala itu terpisah dari Mathla'ul Anwar, menjadi salah seorang komandan militer PETA.[193] Namun, kegiatan politik para pemimpin Mathla'ul Anwar sebelum dan sesudah kemerdekaan terbatas pada tingkat lokal.

F. Membangun Identitas Agama

Jika dinilai dari acuan-acuan yang dibuat dalam kurikulum sekolahnya, Mathla'ul Anwar tampak mirip NU. Mathla'ul Anwar mengajarkan kewajiban untuk menganut salah satu dari empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Seperti diterapkan di tradisi NU dan lainnya di Indonesia, Mathla'ul Anwar mengadopsi mazhab Syafi'i sebagai acuan agama yang utama. Didasarkan pada keyakinan ini, Mathla'ul Anwar sangat menolak reformasi pemikiran dan praktik agama yang diperjuangkan oleh Muhammadiyah dan persyarikatan-persyarikatan serupa lainnya, seperti Al-Irsyad dan Persis.

Mathla'ul Anwar juga mengutuk kelompok-kelompok reformis yang tidak memberikan perhatian besar pada mazhab-mazhab klasik hukum Islam yang ada dan bahkan menolak keras ajaran-ajaran yang

[193] Abdul Hadi, *Mathla'ul Anwar*, hal. 18.

berkembang luas tentang kewajiban menjalankan salah satunya. Dengan mewajibkan para muridnya untuk sepenuhnya mengikuti mazhab Syafi'i, *Mas* Abdurrahman menentang gagasan penggunaan secara bebas konsep dan praktek ijtihad yang justru sangat didukung oleh kelompok-kelompok reformis.

Sikap menentang *Mas* Abdurrahman terhadap gagasan reformis dapat juga dilihat dalam instruksinya kepada para pengikutnya untuk menghindari membaca sumber-sumber yang umumnya digunakan oleh kelompok-kelompok reformis. Menurut cucunya, Firdaus Nahid Abdurrahman, dan juga mantan muridnya, Ma'ani Rusydi, salah satu perintah *Mas* Abdurrahman adalah untuk tidak membaca atau merujuk pada kitab *Bulugh al-Maram*, buku ringkasan himpunan hadis. Kala itu buku ini adalah salah satu rujukan utama yang digunakan di kalangan pendukung Muhammadiyah dan kelompok-kelompok reformis lainnya. Hal ini mendorong para murid sang kiyai beranggapan bahwa Muhammadiyah telah menyimpang dari Islam yang benar.[194]

Tanggapan negatif Mathla'ul Anwar pada Muhammadiyah menjadi halangan utama yang dihadapi Muhammadiyah untuk menyebarkan pengaruhnya di daerah-daerah sekitar Menes khususnya dan Banten pada umumnya. Banyak laporan mengenai serangan yang dilakukan murid-murid Mathla'ul Anwar terhadap kegiatan-kegiatan utama Muhammadiyah. Misalnya, beberapa lembaga Muhammadiyah di daerah Menes, Lebak dan Rangkasbitung menjadi sasaran utama

[194] Wawancara dengan Ma'ani Rusydi, 19 Juli 2002; dan Firdaus Nahid Abdurrahma, 5 Agustus 2003.

serangan-serangan secara fisik. Beberapa penganut Mathla'ul Anwar terlibat dalam perusakan fasilitas-fasilitas milik Muhammadiyah di daerah-daerah itu pada tahun sekitar 1940. Mereka juga secara publik menyatakan gagasan-gagasan agama yang diajarkan oleh dan di Muhammadiyah adalah ajaran-ajaran yang salah. Mereka menghalangi masyarakat untuk turut serta dalam kegiatan-kegiatan kelompok reformis. Mereka juga berusaha secara sosial mengucilkan para pemimpin utama Muhammadiyah seperti Haji Marjaya, Haji Abdul Haq dan Haji Yasin bin Haji Abdurrahim.[195] Insiden-insiden ini menunjukkan sikap benci para pengikut Mathla'ul Anwar terhadap gerakan-gerakan reformasi agama sebelum kemerdekaan.

Namun, tidak seperti NU, Mathla'ul Anwar sebenarnya juga berusaha untuk membersihkan praktik-praktik Islam dari segala bentuk tradisi-tradisi sinkretis setempat yang umum dipraktikkan oleh umat Islam Banten. Misalnya, melalui bukunya yang berjudul *Al-Jawa'iz fi Ahkam al-Jana'iz*, *Mas* Abdurrahman menentang berbagai praktik keagamaan yang tidak sesuai dengan ajaran-ajaran Islam seperti *selametan* yang dihadiri masyarakat di rumah keluarga dari orang yang meninggal pada hari pemakaman dan pembacaan tahlil beberapa hari setelahnya untuk penebusan dosa orang yang meninggal. Alih-alih, dia menyarankan agar para tetangga membantu keluarga tersebut dengan menyediakan makanan untuk mereka di hari-hari duka cita.[196] Gagasan-gagasannya pada level tertentu sesungguhnya sangat mirip dengan

---

[195] Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif*, hal. 25.

[196] Kiyai *Mas* Abdurrahman, *Al-Jawa'iz fi Ahkam al-Jana'iz* (t.t.: t.p., t.th), hal. 45-46.

yang diperjuangkan oleh Ahmad Hasan dari Persis, salah seorang pemikir paling menonjol dari kelompok reformis. Melalui fatwanya, Ahmad Hasan sangat mengecam praktik-praktik itu dan mengkategorikan sebagai perbuatan haram.[197]

Penolakannya yang keras terhadap *selametan* atau *tahlil* tidak berarti bahwa *Mas Abdurrahman* sepenuhnya menolak ritual itu sendiri. Seperti para pemikir tradisionalis, dia melihat manfaat ritual ini, khususnya dalam kaitannya dengan kemungkinan untuk meningkatkan kesadaran keagamaan di antara masyarakat awam. *Mas* Abdurrahman menganggap *tahlilan* diperbolehkan agama. Namun, dia mengkritik gagasan untuk melaksanakan ritual ini selama sejumlah hari tertentu. Secara tradisional, selain jumlah hari setelah pemakaman, keluarga yang berduka cita juga akan menyelenggarakan *selametan* di hari keempat puluh, keseratus, dan keseribu hari setelah meninggalnya keluarga mereka. *Mas* Abdurrahman sangat menolak gagasan ini. Dia berpendapat bahwa tidak ada ajaran Islam satu pun mengatur praktik-praktik yang ditetapkan semacam ini, karena Islam menganjurkan menyelenggarakan doa setiap hari.[198]

---

[197] Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology*, hal. 141.

[198] Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology*, hal. 141. Di Minangkabau, gagasan untuk menolak praktik *tahlilan* juga disuarakan oleh para mantan murid Syaikh Ahmad Khatib, seperti Syaikh Muhammad Taib Umar dan Abdullah Ahmad. Muhammad Taib umar bahkan menuduh *tahlilan* telah menjadi "agama kedua" di masyarakat. Akan tetapi, tidak semua mantan murid Ahmad Khatib memiliki pendapat yang sama. Sebaliknya, mereka dikenal mempertahankan praktik-praktik ritual tradisional, termasuk *tahlilan*, seperti Sulaiman Arrosuli, Khatib Ali dan Jamil Jaho. Zaim Rais, *Against Islamic Modernism: The Minangkabau Traditionalists' Responses to the Modernist Movement* (Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 2001), h. 82-89.

Pemikiran keagamaan *Mas* Abdurrahman tampaknya berasal dari gurunya di Makkah, Syaikh Ahmad Khatib, yang terkenal sebagai imam mazhab Syafi'i tetapi menolak keras praktik-praktik agama yang dicampuradukan dengan tradisi lokal yang bukan Islam. Ahmad Khatib dikenal sebagai penentang keras sistem waris Minangkabau berdasarkan hukum *adat*. Melalui sejumlah karya, seperti *Al-Minhaj al-Masyru' Tarjamah al-Kitab al-Da'i al-Masmu'*, Ahmad Khatib menyerang sistem waris berdasarkan adat ini. Dia juga dikenal sebagai pengkritik keras tarekat-tarekat Sufi yang dianggap telah menyimpang dari ajaran-ajaran Islam ortodoks, khususnya dalam hal-hal "praktik-praktik absolutis dari beberapa guru Sufi, sembari menyatakan bahwa mereka berusaha merebut kedudukan Tuhan."[199]

Tentang Sufisme atau tarekat, *Mas* Abdurrahman tidak secara jelas menyatakan pendapatnya, meskipun dai menerima latihan khusus mengenai sufisme selama pengembaraan belajarnya sebelum pergi ke Makkah. Pengaruh kritik Ahmad Khatib tentang metodologi yang kurang ortodoks dari tarekat tampak telah menyumbangkan pada kurangnya perhatian *Mas* Abdurrahman pada praktik-praktik Sufi. Di samping itu, gurunya berpengaruh pada pilihan tegas *Mas* Abdurrahman pada masalah-masalah fikih baik dalam khutbah-khutbahnya maupun kurikulum pendidikan Mathla'ul Anwar. Hal ini seringkali mendorong murid-murid *Mas* Abdurrahman beranggapan

[199] Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The* Umma *below the Winds* (London: Routledge Curzon, 2003), hal. 112.

bahwa guru mereka tidak mengamalkan ritual-ritual tasawuf.[200] Tidak adanya pendidikan khusus dalam ritual-ritual tasawuf di madrasah Mathla'ul Anwar memperkuat pemahaman ini.[201] Namun, banyak orang juga percaya bahwa meski *Mas* Abdurrahman tidak memberikan pendidikan khusus Sufisme, tidak berarti bahwa dia menolak praktik-praktik tasawuf karena dia sangat menghormati para guru Sufi seperti Kiyai Asnawi dari Caringin dan putranya.[202]

Sepeninggal *Mas* Abdurrahman, gagasan untuk membersihkan praktik-praktik keagamaan umat Islam Banten serta sikapnya yang tidak jelas mengenai masalah tasawuf dan sikap benci para pengikut Mathla'ul Anwar terhadap gerakan-gerakan reformasi agama, menyebabkan sikap mendua di kalangan anggotanya. Sebagian mereka percaya bahwa *Mas* Abdurrahman, seperti kiyai NU lainnya, jelas menentang gagasan yang diusung oleh kelompok reformis. Oleh karena itu, Mathla'ul Anwar harus secara konsisten berpegang pada gagasan-gagasan keagamaan yang diusung NU. Setelah kemerdekaan sebagian besar dari kelompok ini memisahkan diri dari Mathla'ul Anwar setelah menyaksikan kecenderungan yang tumbuh dari para pemimpinnya terhadap kelompok reformis selama 1950an.

Kelompok lainnya mengakui penolakan tegas *Mas* Abdurrahman terhadap kelompok-kelompok reformis. Namun mereka

---

[200] Wawancara dengan Haji Muhsin, 18 Juli 2002, dengan Haji Mahnun, 18 Juli 2002; dan dengan Haji Rafiudin, 20 Juli 2002.

[201] Wawancara dengan Boman Rumantara, 17 Juli 2002, dan dengan Haji *Tubagus* Emi Suhaemi, 6 Agustus 2003.

[202] Wawancara dengan Ahmad Basuni, 9 Agustus 2003.

menggarisbawahi metode berjenjang yang diterapkan oleh mahaguru mereka dalam memperkenalkan gagasan reformasi agama, karena kebanyakan pemimpin agama maupun masyarakat awam di Banten belum cukup siap untuk menerima reformasi agama. Mereka sering merujuk pada gagasan penolakan terhadap tradisi-tradisi sinkretik lokal sebagai contoh nyata dari reformasi agama *Mas* Abdurrahman. Jadi, melalui pendekatan ini, *Mas* Abdurrahman mendukung gagasan reformasi agama tetapi melalui proses berjenjang. Atas dasar ini, mereka percaya bahwa sesungguhnya *Mas* Abdurrahman tidak sepenuhnya menolak gagasan reformasi. Yang dia tolak adalah cara radikal yang digunakan oleh kelompok-kelompok reformis kala itu. Setelah kemerdekaan, sikap menukung reformasi ini diadopsi oleh pimpinan Mathla'ul Anwar dan membawanya lebih dengan dengan kelompok reformis. Kecenderungan keagamaan Mathla'ul Anwar setelah kemerdekaan akan dibahas di bab selanjutnya.

BAB V

KESIMPULAN

Dari paparan di atas, terlihat jelas bagaimana perubahan yang luar biasa pada kaum Muslim terjadi pada awal abad 20. Munculnya pola gerakan baru yang lebih massif, sistematis, terorganisir melalui persyarikatan-persyarikatan dan memanfaatkan teknologi media lewat publikasi telah membawa Islam di Hindia Belanda (Indonesia) pada era baru. Kekuatan pikiran melalui diskursus-diskursus canggih telah menyebar ke berbagai belahan wilayah nusantara, meskipun belum begitu merata. Perlawanan terhadap penjajah tidak lagi mengandalkan perlawanan fisik tetapi telah berubah menjadi perlawanan melalui pemberdayaan baik lewat pendirian lembaga pendidikan modern, usaha-usaha ekonomi, lobi-lobi politik hingga pelayanan sosial.

Perkembangan "baru" ini tidaklah datang begitu saja tetapi setelah melalui berbagai proses dan juga tidak lepas dari beragam pengaruh luar yang datang dan mendukung pada proses transformasi Islam ini. Dalam banyak hal, Timur Tengah paling tidak hingga awal abad 20 masih menjadi rujukan bagi para aktifis gerakan pembaruan Islam di nusantara. Terlebih lagi, teknologi percetakan yang memungkinkan untuk memproduksi teks-teks baik seputar agama maupun non-agama semakin meningkatkan hubungan antara ke dua wilayah ini. Meskipun, perlu juga dicatat bahwa pada perkembangan selanjutnya Muslim Indonesia pada akhirnya lebih banyak disibukkan oleh berbagai persoalan yang dihadapi oleh saudara mereka di tanah air. Hal ini juga

bersamaan dengan mencuatnya ideologi nasionalisme pada dekade ketiga abad ke 20.

Semua kontestasi wacana pembaharuan dan gerakan keislaman nampak pada kasus Mathla'ul Anwar yang menjadi bagian akhir dari buku ini. Kajian atas lahirnya Mathla'ul Anwar dan perkembangan awalnya banyak memberikan pelajaran bagaimana kaum Muslim berada di era baru dengan wajah baru.

Mathla'ul Anwar adalah organisasi pertama di Banten yang memperkenalkan sistem pendidikan Islam modern dalam bentuk madrasah. Untuk meningkatkan mutu madrasah, Mathla'ul Anwar memperkenalkan mata pelajaran-mata pelajaran sekular dalam kurikulumnya, dan bahkan mengundang para guru yang memiliki keahlian dalam pelajaran-pelajaran tertentu. Di samping itu, Mathla'ul Anwar juga membuat madrasah khusus untuk murid perempuan dan madrasah untuk pendidikan bahasa Arab. Mathla'ul Anwar tak puas dengan hanya menjalankan sistem sekolah Islam yang baru ini di Menes. Mathla'ul Anwar juga berusaha melakukan langkah-langkah perluasan yang bertujuan untuk memperkenalkan sistem pendidikan yang baru ke wilayah-wilayah lain di luar markas utamanya di Menes. Mathla'ul Anwar mengirimkan guru-gurunya dan alumni atas permintaan pengurus pusat. Alumni (baik yang berasal dari Banten ataupun bukan) dan orang Banten (baik alumni ataupun bukan) yang pindah ke wilayah-wilayah lain seperti Lampung dan Karawang memainkan peran penting dalam memperluas pengaruhnya di daerah-daerah tersebut. Kelompok-kelompok inilah yang mengambil peran

penting dalam perkembangan lebih lanjut dari Mathla'ul Anwar serta memberikan sumber utama bagi para pendukungnya.

Untuk menakrifkan perannya dalam konteks yang lebih besar, para pemimpin Mathla'ul Anwar bergabung dengan sejumlah gerakan pribumi seperti SI, NU maupun PKI. Meskipun memang dalam kasus PKI, mereka memiliki perbedaan pandangan. Daripada mengambil peran politik, sosial dan agama atas namanya sendiri, Mathla'ul Anwar bertindak sebagai sumber dukungan. Jadi, kebijakan bergabung ini tampkanya menjadi contoh bagi para calon pemimpin Mathla'ul Anwar yang mengadopsi sikap ini.

Sebagai organisasi Islam semisal NU dan Muhammadiyah, Mathla'ul Anwar juga mengambil langkah-langkah penting untuk membangun pemikiran keagamaannya sendiri, yang tampak mendua. Di satu sisi, seperti kelompok tradisionalis lainnya, Mathla'ul Anwar mengadopsi praktik-praktik mazhab. Di sisi lain, ia berusaha keras mensucikan ajaran-ajaran Islam dari segala bentuk unsur lokal, yang asing bagi kelompok tradisionalis. Kecenderungan keagamaan ini akhirnya melahirkan persepsi-persepsi yang berbeda dan bahkan bertentangan di kalangan para pengikutnya. Banyak orang berpendapat bahwa Mathla'ul Anwar seharusnya menjadi bagian dari kelompok tradisionalis, sedang yang lainnya memahami wataknya yang puritan sebagai dasar utama untuk melihatnya sebagai salah satu kelompok puritan seperti Muhammadiyah dan Persis.

Selama hampir dua puluh tahun, sejak berdirinya pada 1916 hingga proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 1945, para pemimpin awal Mathla'ul Anwar memainkan peran utama dalam membangun

identitas khusus umat Islam Indonesia di tengah berbagai perubahan yang terjadi sejak awal abad ke 20.

Daftar Pustaka

Abbas, Siradjuddin, *I'tiqad Ahlussunnah wal Djama'ah*, Jakarta: Balai Penerbit Pustaka Tarbijah, 1969.

Abdillah, Masykuri, "Alamsyah Ratu Perwiranegara: Stabilitas Nasional dan Kerukunan," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik,* Jakarta: INIS, PPIM and Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.

Abdullah, Taufik, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*, Ithaca: Modern Indonesia Project Cornell University, 1971.

Abdul Qodir, Aceng, *Biograpi KH. Mas Abdurrahman Mengenai Didaktik Methodiknya Dalam Pendidikan Agama Islam*, Skripsi S-1 yang tidak diterbitkan pada Sekolah Tinggi Agama Islam Mathla'ul Anwar (STAIMA), 1999.

Abdurrahman, Kiyai *Mas, Al-Jawā'iz Fī Ahkām al-Janā'iz* (Hal-hal yang dibolehkan dalam Hukum menangani Jenazah Muslim), t.p., t.t.

Abdurrahman, M. Nahid, *KH Abdurrahman: Pendiri Mathla'ul Anwar tahun 1916*, Rangkasbitung: Penerbit Tawekal, t.t.

----------, *Sejarah Perkembangan Mathla'ul Anwar (MA)*, Rangkasbitung: Penerbit Tawekal, t.t.

Abu Bakar, Uwes, *Ishlahul Ummah Dalam Menerangkan Arti Ahli Sunnah Wal Jama'ah*, Jakarta: Penerbit Yayasan Al-Anwar, 1969.

Alfian, *Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement during the Dutch Colonial Period (1912-1942)*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada University of Wisconsin, USA, 1969.

----------, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under the Dutch Colonialism,* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Penerbit Mizan, 1986.

Ali, Abdul Mukti, *The Muhammadiyah Movement: Bibliographical Introduction*, Thesis Program Master yang tidak diterbitkan pada McGill University, Canada, 1957.

Amiq, *Jihad against the Dutch Colonialization: Study of the Fatwas of Sayyid Uthman (1822-1913) and K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947),* Thesis Program Master yang tidak diterbitkan Leiden University, 1998.

Anam, Choirul, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Surakarta: Jatayu Solo, 1985.

Anonymous, *Orang Indonesia Jang Terkemoeka*, Jakarta: Gunseikanbu, 1944 (1943?).

Anonymous, *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Aceh*, Aceh: MUI, 1970.

Anonymous, *Menapak Jejak Mengenal Watak. Sekilar Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama,* Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994.

Anonymous, "Pertjakapan dengan Natsir Bekas Ketua Masyumi tentang Pemilu dan Bulan Bintang," *Bulletin Komite Aksi Pemilihan Umum Partai Muslimin Kalsel*, no. III, 1971.

Anonymous, "Rekapitulasi Dana Firdaus Badan Pelaksana Dana Firdaus Mathla'ul Anwar Monitoring Dana Firdaus," dalam *Bulletin Mathla'ul Anwar*, no. 13 (September-October) 1994.

Anonymous, *Daftar Riwayat Hidup Kiyai Burhani*, t.p., t.t.

Anshari, M. Isa, *Bahaya Merah di Indonesia*, Bandung: Front Anti Komunis, 1954.

Antlóv, Hans, "Introduction," dalam Hans Antlóv dan Sven Cederroth (ed.), *Election in Indonesia: The New Order and beyond*, London: Routledge Curzon, 2004.

----------, dan Sven Cederroth (ed.), *Election in Indonesia: The New Order and beyond*, London: Routledge Curzon, 2004.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Atjeh, Abu Bakar, "Kebangkitan Dunia Baru Islam di Indonesia," dalam L. Stoddard, *Dunia Baru Islam*, t.p., 1966.

----------, *Sedjarah Hidup A. Wahid Hasyim,* Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum A. Wahid Hasyim, 1957.

Aqsha, Darul, Dick van der Meij dan Johan Hendrik Meuleman, *Islam in Indonesia: a Survey of Events and Developments from 1988 to March 1993*, *Seri INIS XXVI*, Jakarta: INIS, 1995.

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta: Prenada Media, 2004.

----------, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, Bandung; Penerbit Mizan, 2006.

Balukiya, Kiyai Haji Uyeh, "Sepatah Kata Muqodimah", dalam Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar, *Risalah Azizah*, t.p., 1976.

----------, "Pidato dalam Halal bi Halal dan Peresmian Pengurus Besar MA di Jakarta pada tanggal 25 Oktober 1975," dalam Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar, *Risalah Azizah*, t.p., 1976.

----------, "Laporan dan Pengarahan Ketua Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar Uyeh Balukiya Syakir SY Pada Muktamar Mathla'ul Anwar Tanggal 10 Juli 1985 di Menes Banten Jawa Barat," dalam Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Keputusan Muktamar ke XIII dan HUT ke 69 Mathla'ul Anwar*, Jakarta: Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, 1985.

----------, *Aqidah Ahli Sunnah wal-Jama'ah adalah Kriteria yang Relevandalam Arah Pembangunan Sekarang*, Soreang: Pesantren Yayasan Miftahiddaris Salam (YAMISA), Edisi ke-3, 2001.

Barton, Greg, dan Greg Fealy, "Introduction," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996

----------, "Islam and Politics in the New Indonesia" dalam Jason F. Isaacson dan Colin Rubenstein (ed.), *Islam in Asia: Changing Political Realities*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.

Basalamah, Abdul Qadir, "Pengembangan Kehidupan Beragama di Indonesia dan Kebijaksanaan Bimbingan dan Pelayanan Umat Islam," dalam Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Keputusan Muktamar ke XIII dan HUT ke-69 Mathla'ul Anwar di Menes (10-13 Juli 1985*), Jakarta; PB Mathla'ul Anwar, 1985.

Benda, Harry J dan Ruth T. McVey (eds.), *The Communist Uprisings of 1926 – 1927 in Indonesiaa: Key Documents*, Ithaca: Cornell University, 1960.

----------, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945,* The Hague: Foris Publications, 1983.

Boland, B.J., *The struggle of Islam in modern Indonesia*, 's-Granvenhage: N.V. De Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij V/H H. L. Smits, 1970.

Bresnan, John, *Managing Indonesia: the Modern Political Economy*, New York: Columbia University Press, 1993.

Bruinessen, Martin van, "The 28th Congress of the Nahdlatul Ulama: Power Struggle and Social Concern,"*Archipel* 41, 1991.

----------, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKIS, 1994.

----------, "Shari's Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate", *Archipel 50*, Paris: 1995.

----------, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.

----------, "State-Islam Relations in Contemporary Indonesia; 1915-1990," in K. van Dijk and A.H. de Groot (eds.), *State and Islam*, Leiden: CNWS, 1995.

----------,"Traditions for the Future: the Reconstruction of Traditionalist discourse within NU," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed.), *Nahdlatul Ulama Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996.

Burhanudin, Jajat, *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The 'Ulama in Colonial Indonesia*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada Universitas Leiden, 2007.

Cahyono, Hery, *Peranan Ulama dalam Golkar 1971-1980, dari Pemilu sampai Malari,* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992.

Calder, N., "Taklîd," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, new edition vol. X, Leiden: E.J. Brill, 2000.

Cammack, Mark, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?" *Indonesia,* no. 63 (April) 1997.

Dhofier, Zamachsyary, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

----------, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*, Tempe: Program for Southeast Asian Studies, 1997.

Dijk, Kees van, "The Indonesian Election," *Review of Indonesian and Malayan Affairs*, no. 11 vol. 2, 1977.

----------, "Survey of Major Political Developments in Indonesia in the Second Half of 1977: Prelude to the 1978 General Session of the Indonesian People's Congress, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs,* vol. 12, no. 1, 1978.

----------, "Survey of Major Political Developments in Indonesia in the First Half of 1978, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 12, no. 2, 1978.

----------, *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

----------, "Survey of Major Political Developments in Indonesia in the Second Half of 1981: Problems in the PPP, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 16, no. 1, 1982.

----------, *Political Development, Stability and Democracy: Indonesia during the Last Decade*, Hull: University of Hull, 1993.

----------, "Communist Muslims' in the Dutch East Indies," in C. Van Dijk and A.H. de Groot (eds.), *State and Islam*, Leiden: CNWS, 1995.

----------, "Ulama and Politics," *BKI* no. 152, 1996.

----------,"The Partai Demokrasi Indonesia," *BKI* no. 153, 1997.

Djajadiningrat, Hoesein, *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten*, Jakarta: Djambatan, 1983.

Djajadiningrat, Loekman, *From Illiteracy to University: Educational Development in The Netherlands Indies,* New York: Netherlands and Netherlands Indies Council, Institute of Pacific Relations, 1942.

Djajadiningrat, Pangeran Aria Ahmad, *Kenang-Kenangan,* Jakarta: Balai Poestaka, 1936.

Djuwaeli, M. Irsyad, *Membawa Mathla'ul Anwar ke Abad XXI,* Jakarta: PB Mathla'ul Anwar, 1997.

----------, *Pembaharuan Pendidikan Islam*, Jakarta: Karsa Utama Mandiri dan PB Mathla'ul Anwar, 1997.

----------, *Arah Kebijakan Organisasi Mathla'ul Anwar*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Djuwaeli, Andi YH, "Bila Mathla'ul Anwar Sudah Punya Universitas," *Bulletin Mathla': Jaringan Informasi dan Konsolidasi Mathla'ul Anwar* no. 7 (August) 1999.

Dobbin, Christine, "Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)," *Indonesia* no. 13 (April) 1972.

----------, "Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Paderi Movement, 1784-1830," *Indonesia* no. 23 (April) 1977.

----------, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, London: Curzon Press, 1983.

Editors, "Current Data on the Indonesian Military Elite," *Indonesia* no. 18 (October) 1974.

Effendy, Bachtiar, *Islam and the State: the Transformation of Political Ideas and Practices in Indonesia*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada the Ohio State University, 1994.

----------, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam," *Studia Islamika,* vol. 2, no. 2, 1995.

----------, "Islam and Democracy: In Search of a Viable Synthesis," *Studia Islamika*, vol. 2, no. 4, 1995.

----------, Hendro Prasetyo dan Arif Subhan, "Munawir Sjadzali, MA: Pencairan Ketegangan Ideologis," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik,* Jakarta: INIS, PPIM and Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.

Ensering, Else, "Banten in times of Revolution" *Archipel 50*, Paris: 1995

Fauzi, Herman, *Banten Dalam Peralihan: Sebuah Konstruksi Pemikiran Tentang Paradigma Baru Pembangunan Daerah*, Tangerang: Yayasan Pengembangan Sumber Daya Manusia dan Lingkungan Hidup Fathul Insani (YASFI), 2000.

Fathudin, Usep, "Pengampunan untuk Mantan Presiden Soeharto?" *Bulletin Mathla': Jaringan Informasi dan Konsolidasi Mathla'ul Anwar* no. 1 (February) 1999.

----------, *Membangun Mathla'ul Anwar dengan Visi Modern*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Fealy, Greg, "Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political development of Nahdlatul Ulama," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed.), *Nahdlatul Ulama Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996.

----------, "The 1994 NU Congress and Aftermath: Abdurrahman Wahid, Suksesi and the Battle for Control of NU," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Monash: Monash Asia Institute, 1996.

Feillard, Andrée, "Traditionalist Islam and the Army in Indonesia's New Order: The Awkward Relationship," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed.), *Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia*, Monash: Monash Asia Institute, 1996.

----------, "Traditionalist Islam and the State in Indonesia: The Road to Legitimacy and Renewal," dalam Robert W. Hefner dan Patricia Horvatich (ed.), *Islam in an Era of Nation States*, Honolulu: University of Hawai'I Press, 1997.

----------, *NU vis-a-vis negara: pencarian isi, bentuk dan makna*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Federspiel, Howard, M, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Projects Cornell University, 1970.

----------, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*, Leiden: E.J. Brill, 2001.

Freitag, Ulrike, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut; Reforming Homeland*, Leiden: E.J. Brill, 2003.

Gaffar, Afan, "Indonesia 1995: Setting the Tone for Transition towards the Post-Suharto Era?" dalam Colin Barlow dan Joan Hardjono (ed.), *Indonesia Assessment 1995: Development in Eastern Indonesia*, Canberra: Australian National University, 1995.

Gobée, E., Sumitro dan Ranneft, "The Bantam Report," dalam Harry J. Benda dan Ruth T. McVey (ed.), *The Communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia: Key Documents*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Projects Cornell University, 1960.

Guillot, Claude, Hasan M. Ambary dan Jacques Dumarcay, *The Sultanate of Banten*, Jakarta: Gramedia Book Publishing Division, 1990

----------, Lukman Nurhakim, dan Sony Wibisono, *Banten Sebelum Zaman Islam. Kajian Arkeologi di Banten Girang 932?-1526*, Jakarta: Bentang, 1996.

Haeruman, Herman, *Perkembangan Pendidikan Tinggi di Mathla'ul Anwar*, Makalah yang dipresentasikan pada Rapat Kerja Nasional (RAKERNAS) Mathla'ul Anwar, 29 Mei 2004.

Haidar, M. Ali, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.

Hallaq, Wael B., "Talfīk", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. X, Leiden: Brill, 2000.

Hartomo, Ibnu, "Sambutan DR. Ibnu Hartomo Selaku Anggauta Dewan Pembina Pusat Mathla'ul Anwar pada Muktamar Mathla'ul Anwar ke XIII dan HUT Mathla'ul Anwar ke-69 di Menes Banten Tanggal 10 Juli 1985," dalam PB Mathla'ul Anwar, *Keputusan Muktamar ke XIII dan HUT ke-69 Mathla'ul Anwar di Menes (10-13 Juli 1985*), Jakarta; Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, 1985.

Hartono, *Pokok-pokok Ceramah Ketua Dewan Pembina Mathla'ul Anwar tentang Ormas Karya Peduli Bangsa*, Makalah yang dipresentasikan pada Rapat Kerja Nasional (RAKERNAS) Mathla'ul Anwar, 26 Juli 2000.

Hasan, Humaedi, "Mathla'ul Anwar dalam Era Reformasi," *Bulletin Mathla': Jaringan Informasi dan Konsolidasi Mathla'ul Anwar* no. 3 (April) 1999.

Hassan, Muhammad Kamal, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

Hasan, Noorhaidi, "Faith and Politics: the Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," *Indonesia*, no. 73 (April), 2002.

"Mathla'ul Anwar" *Ensiklopedia Islam*, vol. 3, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1993.

Hefner, Robert W., "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia,* no. 56 (October) 1993.

----------, "Islamizing Capitalism: On the Founding of Indonesia's First Islamic Bank," dalam James Rush and Mark R. Woodward. (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe: Arizona State University, 1996.

----------, "Print Islam," *Indonesia* no. 64 (October) 1997.

----------, "Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia," dalam Robert, W. Hefner dan Patricia Horvatich (ed.), *Islam in a Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

----------, dan Patricia Horvatich (ed.), *Islam in a Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

----------, "Islam and Nations in Post-Suharto Era," dalam Adam Schwarz and Jonathan Paris (ed.), *The Politics of Post-Suharto Indonesia*, New York: Council of Foreign Relations Press, 1999.

----------, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hermawan, Dadan, *Seperti Apa Karakter MA yang Sebenarnya?* Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Hing, Lee Kam, *Education and Politics in Indonesia 1945-1965*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997.

Horikoshi, Hiroko, *A Traditional Leader in a Time of Change: The "Kijaji" and the "Ulama" in West Java*, Urbana-Champaign: University of Illinois, 1976.

Hunter, Shireen T., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Huriyudin, "*Madrasah* Masa Depan dan Lunturnya Komunitas Pendukung," *PENAMAS* no. 27, X, 1997.

Husin, Asnah, *Philosophical and Sociological Aspects of Da'wah. A Study of the Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada Columbia University, USA, 1998.

Idjen, Muchammad, *Makalah*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Idris, Taufiq, "Mathla'ul Anwar menjadi Anggota GUPPI?," *Harian Abadi* (21 Januari), 1971.

Ismail, Faisal, "Pancasila as the Sole Basis for All Political Parties and for All Mass Organizations: An Account of Muslims' Responses," *Studia Islamika*, vol. 3, n. 4, 1996.

Jaiz, Hartono Ahmad, *Di bawah Bayang-bayang Soekarno Soeharto: Tragedi Politik Islam Indonesia dari Orde Lama hingga Orde baru*, Jakarta: Darul Falah, 1991.

Jamal, Murni, *DR. H. Abdul Karim Amrullah Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Leiden: INIS, 2002.

Jenkins, David, *Suharto and His Generals Indonesian Military Politics 1975-1983*, Ithaca New York: Cornell Modern Indonesia Project Cornell University (Monograph Series 64), 1984.

Jihaduddin, *Wisuda Sarjana S-1 STAIMA & LPP Perhotelan dan Pariwisata Mathla'ul Anwar tahun 1999/2000*, Pandeglang: UNMA, 2000.

Joenoes, Moes, "Pengarahan Ketua Umum Panitia Nasional Kampanye Perpustakaan pada Muktamar ke XIII dan HUT Mathla'ul Anwar ke-69 Menes 10 Juli 1985," dalam PB Mathla'ul Anwar, *Keputusan Muktamar*

ke XIII dan HUT ke-69 Mathla'ul Anwar di Menes (10-13 Juli 1985), Jakarta; Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, 1985.

Jones, Sidney, "The Contraction and Expansion of the "Ummat" and the Role of the Nahdatul Ulama in Indonesia," *Indonesia* no. 38 (October) 1984.

Kaelany HD, *Gontor dan Kemandirian (Pondok, Santri dan Alumni)*, Jakarta: Bina Utama Publishing, 2002.

Kahin, George McTurnan, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pengajaran Malaysia, 1980.

Kaptein, Nico, *The Muhimmat al-Nafáís: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*, Jakarta: INIS, 1997.

Kartodirdjo, Sartono, *The peasants' revolt of Banten in 1888: its conditions, course and Sequel. A Case Study of Social Movements in Indonesia,* 's-Granvenhage: N.V. De Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij V/H H. L. Smits, 1966.

Kolstad, Katherine C., "Enemy Others and Violence in Jakarta: An Islamic Rhetoric of Discontent," dalam James Rush and Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe: Arizona State University, 1996.

"Komentar Pembaca," *Bulletin Mathla': Jaringan Informasi dan Konsolidasi Mathla'ul Anwar* no. 8 (September) 1999.

Laffan, Michael Francis, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*, London: Routledge Curzon, 2003.

----------, "An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu," *Indonesia* no. 77 (April) 2004.

Laporan Penelitian Departemen Agama, *Organisasi Mathla'ul Anwar di Jawa Barat*, Semarang: Departemen Agama RI Balai Penelitian Aliran Kerohanian/Keagamaan, 1994.

Laporan Utama, "Model Pemberdayaan: Belajar dari Perguruan Mathla'ul Anwar," *Jurnal Komunikasi Dunia Perguruan Madrasah*, vol. 3, no. 2, 1999.

Lembaga Pemilihan Umum (LPU), *Riwayat Hidup Anggota-anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat hasil Pemilihan Umum 1971*, Jakarta: Lembaga Pemilihan Umum, 1972.

Liddle, R. William, "Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation," *The Journal of Asian Studies 55* no. 3 (August) 1996, pp. 613 – 634.

----------, "*Media Dakwah* Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia," dalam James Rush and Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe: Arizona State University, 1996.

----------, "Indonesia 1977: The New Order's Second Parliamentary Election," *Asian Survey* vol. 18, no. 2, 1978.

Lukens-Bull, Ronald Alan, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, Hampshire, England: Palgrave Macmillan, 2005.

Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1984.

"Madrasah" *Ensiklopedia Islam* vol. 3, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1993.

Mahmunji, E. Oji, *Riwayat Hidup Singkat* Kiyai *Haji Uwes Abu Bakar Almarhum*, t.p., t.t.

Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar, "Susunan Pengurus Besar Mathla'ul Anwar Hasil Muktamar MA ke XII di Jakarta tanggal 26-28 Juli 1975," dalam Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar, *Risalah Azizah*, t.p., 1976.

----------, "Hasil Keputusan Komisi IV Muktamar MA ke XII," in Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar, *Risalah Azizah*, t.p., 1976.

----------, *Risalah Azizah*, t.p., 1976.

----------, "Hasil Keputusan Rapat Kerja dan Sidang Majelis Fatwa Nasional Mathla'ul Anwar Tahun 1998," *Bulletin Mathla': Jaringan Informasi dan Konsolidasi Mathla'ul Anwar* no. 1 (February) 1999.

Mansur, Khotib, *Profil Tubagus Chasan Sochib*, Jakarta: Pustaka Antara Utama, 2000.

McVey, Ruth T., *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca: Cornell University Press, 1965.

Memorie van Overgave (MVO) van den afgetreden Resident van Bantam, W.G. Thieme.

Michrob, Halwany dan A. Mudjahid Chudori, *Catatan Masa Lalu Banten*, Serang: Penerbit Saudara, 1993

Mobini-Kesheh, Natalie, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications 28, 1999.

Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.

Mukhtar, Abdul Hadi, *Khittah Mathla'ul Anwar dalam Memahami Ahli Sunnah wal-Jama'ah*, Makalah yang dipresentasikan pada acara Pelatihan Kepemimpinan Nasional untuk Anggota Pemuda Mathla'ul Anwar yang diselenggarakan pada tahun 1990.

----------, *Sejarah Mathla'ul Anwar,* t.p, t.t (kopian dari makalah ini ada pada tangan penulis buku ini).

----------, *Selayang Pandang tentang Keuangan dan Lambang Jama'ah Mathla'ul Anwar*, t.p., t.t.

Mukhtar, Rusvirman, *Peranan Mathla'ul Anwar di Masa Mendatang*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Munhanif, Ali, "Muhammad Natsir: Berdakwah di Dunia Politik Berpolitik Melalui Dakwah," *Jurnal Komunikasi Dunia Perguruan Madrasah*, vol. 3, no. 3, 2000.

----------, "Wawancara dengan Prof. Dr. A. Mukti Ali: Menuntaskan Integrasi Sistem Pendidikan," *Jurnal Komunikasi Dunia Perguruan Madrasah*, no. 3/1/April-June 1997.

Nagazumi, Akira, "The Abortive Uprisings of the Indonesian Communist Party and Its Influence on the Pilgrims to Mecca: 1926-1927," *Review of Indonesian and Malayan Affairs*, no. 14, issue 2 (December) 1980, pp. 111- 124.

Najib, Tubagus, *Mathla'ul Anwar dan Prospeknya dalam Kehidupan Manusia*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.Nakamura, Mitsuo, *The Crescent Arises over the Bayan Tree: A Study of the Muhammadiyah in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: UGM Press, 1980.

----------, "The Radical Tradition of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang," *Southeast Asian Studies* 19, 1981.

----------, "The Radical Tradition of the Nahdlatul Ulama inIndonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed.), *Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia*, Monash: Monash Asia Institute, 1996.

Nasution, Sorimuda, *The Development of A Public School System in Indonesia: 1892-1920*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada The University of Wisconsin, 1967.

Niel, Robert van, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite,* Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1960.

Nishihari, Masashi, *Golkar and the Indonesian Elections of 1971*, Ithaca, New York: Monograph series, Modern Indonesia Project Cornell University, 1972.

Noer, Deliar, *Masjumi: Its Organization, Ideology and Political Role in Indonesia*, unpublished MA thesis, Cornell University, 1960.

----------, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973.

----------, *Administration of Islam in Indonesia,* Ithaca: Cornell Modern Indonesia Projects Cornell University, 1978.

----------, *Islam, Pancasila dan Azas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983.

----------, *Partai Islam di Pentas Nasional,* Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Nurjulianti, Dewi, dan Arif Subhan, "Lembaga-lembaga Syiah di Indonesia," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an* no. 4, vol. IV, 1995

Parikesit, Suparwan G. dan Krisna R. Sempurnadjaja, *H. Alamsyah Ratu Perwiranegara: Perjalanan Hidup Seorang Anak Yatim Piatu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995.

Peacock, James, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Pacific Palisades: Goodyear, 1978.

----------, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, Tempe: Arizona State University, 1992.

Pedersen, J., dan G. Makdisi, "Madrasa," *Encyclopaedia of Islam*, new edition vol. V, Leiden: Brill, 2000.

Pengurus Besar (PB) Mathla'ul Anwar, *Salinan Keputusan-keputusan Kongres Darurat Mathla'ul Anwar ke XI di Menes Pada Tanggal 24-27 Agustus 1966*, t.p., (photocopy).

----------, *Laporan Kerja Pengurus Besar Mathla'ul Anwar Periode Tahun 1966-1975*, laporan yang disampaikan pada acara Muktamar Mathla'ul Anwar Ke XII in Jakarta, 26-28 Juli 1975.

----------, *Sejarah Perkembangan Mathla'ul Anwar*, Menes: Penerbit Sekretariat Mulah ke XIII dan Ke 69 Mathla'ul Anwar, 1985.

----------, *Keputusan Muktamar ke XIII dan HUT ke-69 Mathla'ul Anwar di Menes (10-13 Juli 1985*), Jakarta; PB Mathla'ul Anwar, 1985.

----------, *Laporan/Progress Report Pengurus Besar Mathla'ul Anwar*, laporan yang dipresentasikan pada Rapat Kerja Nasional (RAKERNAS) I, 28-30 November 1986.

----------, *Keputusan-keputusan Rakernas dan Musyawarah Majlis Fatwa ke II Mathla'ul Anwar*, t.p.,1989.

----------, *Kerangka Acuan Pelatihan Kepemimpinan Generasi Muda Mathla'ul Anwar*, t.p., 1990.

----------, *Buku Acara Malam Dana Firdaus Mathla'ul Anwar,* Jakarta: PB Mathla'ul Anwar, 1993.

----------, *Keputusan-Keputusan Rakernas Mathla'ul Anwar*, t.p., 1994.

----------, *Hasil Musyawarah Nasional I Pimpinan Pusat Muslimat Mathla'ul Anwar Periode 1996-2001*, t.p., 1996.

----------, *Sejarah dan Khittah Mathla'ul Anwar*, Jakarta: PB Mathla'ul Anwar, 1996.

----------, *Sambutan, Pengarahan dan Keputusan Muktamar XV Mathla'ul Anwar*, Jakarta: PB Mathla'ul Anwar, 1996.

----------, *Progres Report Kegiatan Pengurus Besar Mathla'ul Anwar Periode 1996-2001*, Laporan Tahunan yang dibuat dan dipresentasikan pada Rapat Kerja Nasional (RAKERNAS) Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, 25-27 Juli 2000.

----------, *Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Mathla'ul Anwar*, Jakarta: Departemen Pendidikan Kebudayaan PB Mathla'ul Anwar, 2005

Pengurus Wilayah Mathla'ul Anwar Propinsi Banten, *Saran dan Pendapat Mathla'ul Anwar menghadapi Tantangan Masa Depan Bangsa*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Penyusun Tim Sekretariat Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, "Sejarah Singkat Organisasi Mathla'ul Anwar," dalam *Buku Acara Malam Dana Firdaus Mathla'ul Anwar,* Jakarta: PB Mathla'ul Anwar, 1993

Perguruan Pusat Mathla'ul Anwar Menes, *Laporan Keberadaan Pengurus Perguruan MA Pusat Menes*, t.p, 1998.

Perwiranegara, H. Alamsyah Ratu, "Sambutan Pengarahan Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat pada Muktamar Mathla'ul Anwar e XIII dan HUT Mathla'ul Anwar ke-69 Tanggal 10 Juli 1985 di Menes," pada Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Keputusan Muktamar ke XIII dan HUT ke-69 Mathla'ul Anwar di Menes (10-13 Juli 1985*), Jakarta; PB Mathla'ul Anwar, 1985.

Rachman, Abdul, *The Pesantren Architects and their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada University of California, 1997.

Radi, Umaidi, *Strategi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) Semasa 1973-1982,* Jakarta: Integrita Press, 1984.

Raillon, Francois, "The New Order and Islam, or Imbroglio of Faith and Politics," *Indonesia,* no. 57 (April) 1994.

Rais, Zaim, *Against Islamic Modernism: The Minangkabau Traditionalists Responses to the Modernist Movement*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Ramage, Douglas, E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance,* London: Routledge, 1995.

Rasjid, Sulaiman, *Fiqh Islam*, 8th edition, Jakarta: Attahirijah, 1965.

Reeve, David, *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System,* Singapore: Oxford University Press, 1985.

Reid, Anthony, *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia,* Singapore: ISEAS, 2000.

Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, Hampshire: Palgrave, 2001.

Robinson, Richard, "Organizing the Transition: Indonesian Politics in 1993/1994," dalam Ross H. McLeod (ed.), *Indonesia Assessment 1994: Finances a Key Sector in Indonesia's Development*, Canberra: Australian National University Press, 1994.

Roestam, Soepardjo, "Sambutan Menteri Dalam Negeri pada Muktamar Mathla'ul Anwar ke XIII dan HUT Mathla'ul Anwar ke-69 Tanggal 12 Juli 1985 di Menes Banten," dalam PB Mathla'ul Anwar, *Keputusan Muktamar ke XIII dan HUT ke-69 Mathla'ul Anwar di Menes (10-13 Juli 1985*), Jakarta; PB Mathla'ul Anwar, 1985.

Roff, William R., *The Origin of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1994.

Rosidin, Didin Nurul, *Kebatinan, Islam and the State: The Dissolution of Madraisism in 1964*, Thesis pada Program Master pada Leiden University, 2000.

----------, *Being a Communist: A Study of the Persis' Fatwa on PKI*, Makalah yang diserahkan sebagai tugas mata kuliah pada INIS Project, 2000.

----------, "Konflik Ideologi antara Elit Agama dan Elit Politik," *Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin Teologia*, vol. 12, no. 1, February 2001.

----------, "Introducing New Religious Ideas to Mathla'ul Anwar (1939-1973)," *Jurnal Wahana Akademika*, vol. 6, no. 2, (September) 2004.

----------, *Constructing Mathla'ul Anwar's Identity: A Study of K.H. Mas Abdurrahman's Al-Jawaiz Fi Ahkam al-Janaiz*, Makalah yang dipresentasikan pada acara "International Workshop on Script as Identity Marker" yang diselenggarakan oleh KITLV, LIPI dan IIAS di Jakarta 29 November-2 Desember 2004.

----------, "Religion and Politics in the Era of Indonesia's Liberal Democracy," *International Journal Ihya 'Ulum al-Din*, vol. 9, no. 2, Desember 2004.

----------, *Authority Contested: Mathla'ul Anwar In The Last Years Of The New Order*, Makalah yang dipresentasikan pada acara "Final Conference on the Dissemination of Religious Authority in 20th Century Indonesia" yang diselenggarakan oleh PPIM, KITLV, LIPI and IIAS at Bogor, Indonesia, 7-9 Juli 2005.

Rukmantara, O. Boman, *Peran Mathla'ul Anwar ke Depan*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.Rush, James dan Mark R. Woodward, (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe: Arizona State University, 1996.

Sahari, Kiyai A. Wahid, "Kata Pengantar", dalam Team Khittah, *Khittah Mathla'ul Anwar*, drap konsep yang dipresentasikan pada Kongress Nasional Mathla'ul Anwar pada tahun 1996.

Saimima, Iqbal Abdurrauf, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1988.

Salam, Solichin, *Sedjarah Partai Muslimin Indonesia*, Jakarta: Yayasan Kesejahteraan dan Perbendaharaan Buruh Islam, 1968.

Saleh, Fauzan, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*, Leiden: E.J. Brill, 2001.

Samson, A. Allan, "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism," dalam R. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Yale University Southeast Asian Studies, 1973.

----------, "Islam in Indonesian Politics," *Asian Survey,* vol. 8, no. 12, 1968.

Santosa, June Chandra, *Modernization, Utopia and the Rise of Islamic Fundamentalism in Indonesia*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada Boston University, 1996.

Sanwani, Iyan, *Mengatasi Kelemahan Organisasi MA*, Makalah yang dipresentasikan pada Pertemuan Curah Pendapat sebagai bagian Persiapan untuk Kongres Mathla'ul Anwar tahun 2001 pada tanggal 21 Maret 2001.

Sarjaya, Syibli dan Jihaduddin, *Dirosah Islamiyah I: Sejarah dan Khitthah Mathla'ul Anwar*, Pandeglang: Perguruan Mathla'ul Anwar Pusat Menes, 2003.

Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting. Indonesia in the 1990s*, Boulder: Westview Press, 1993.

----------, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability,* 2nd edition, Boulder: Westview Press, 2000.

Shiraishi, Takashi, *Islam and Communism: An Illumination of the People's Movement on Java, 1912-1926,* Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada Cornell University, 1986.

Sidiq, Ahmad, "Organisasi Mathla'ul Anwar di Kabupaten Bandung," in Laporan Penelitian Departemen Agama, *Organisasi Mathla'ul Anwar di Jawa Barat*, Semarang: Departemen Agama RI Balai Penelitian Aliran Kerohanian/Keagamaan, 1994.

Sirozi, Muhammad, *Politik Kebijakan Pendidikan di Indonesia: Peran Tokoh-tokoh Islam dalam Penyusunan UU no. 2/1989*, Leiden-Jakarta: INIS, 2004.

Sjadzali, Munawir, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.) *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1988.

Steenbrink Karel, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986.

Subhan, Arif, "GUPPI: Pembaruan Pendidikan Melalui Politik?" *Jurnal Komunikasi Dunia Perguruan Madrasah*, vol. I, no. 4, 1998.

Sudjana, Djudju, *As Assessment of Instructional Problems of Teachers of Pancasila Moral Education and Islamic Religious Education in Public Secondary Schools in Bandung, West-Java, Indonesia*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada the University of Iowa, 1988.

Suryadinata, Leo, *Interpreting Indonesian Politics*, Singapore: Times Academic Press, 1998.

----------, *Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar*, Ohio: Ohio University, 1989

Syamsuddin, Helius, Kosoh Sastradinata and H. Said Hamid Hasan, *Sejarah Pendidikan di Indonesia Zaman Kemerdekaan (1945–1966)*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaam RI, 1993.

Syamsuddin, M. Sirajuddin, *Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*, Disertasi Program Doktor yang tidak diterbitkan pada University of California, Los Angeles, 1991.

Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gemma Insani Press, 1996.

Tim Khittah, *Khittah Mathla'ul Anwar*, Draf Khittah Mathla'ul Anwar yang dipresentasikan pada Kongress Nasional Mathla'ul Anwar pada tahun 1996.

Tim Penyusun, *Mathla'ul Anwar dalam Perspektif Sejarah Gerakan Islam di Indonesia*, Makalah yang dipresentasikan pada acara Seminar Nasional Sejarah Mathla'ul Anwar, Mei 1991.

Truna, Dody S., *Islam and Politics under the "New Order" Government in Indonesia 1966-1990*, Thesis Program Master yang tidak diterbitkan pada McGill University, 1992.

Umam, Saiful, "K.H. Imam Zarkasyi: Peletak Modernisasi Pendidikan Pesantren," *Jurnal Komunikasi Dunia Perguruan Madrasah*, no. 3/I/April- June 1997.

Vatikiotis, Michael R.J., *Indonesian Politics Under Suharto: Order, Development, and Pressure for Change*, London and New York: Routledge, 1993.

Vredenbergt, Jacob, "The Hajj: Some of its Features and Functions in Indonesia," *BKI* no. 118, 1962.

----------, "Dabus in West Java," *BKI* no. 129 (2-3), 1973

Ward, Ken E., *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia,* Ithaca: Interim Report Series Modern Indonesian Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970.

----------, *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*, Monash: Monash Papers on Southeast Asia no.2, 1974.

Williams, Michael Charles, *Communism, Religion, and Revolt in Banten*, Athens: Ohio University Center for International Studies, 1990.

Yayasan Perguruan Al-Iman Magelang, *Tumbuh Kembangkan Terus Al-Iman Sebagai Wahana Beramal Sholeh: Pengarahan Ketua Yayasan Pada Raker Al-Iman di Magelang Tanggal 22 April 1993*, n.d., n.p.

Yunus, Muhammad, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979.

Zarqoni E, *Tinjauan Terhadap Kurikulum, Silabus dan Metode Pengajaran Syariah di Madrasah Tsanawiyah Mathla'ul Anwar Menes-Banten*, Skripsi Program Sarjana Strata 1 yang tidak diterbitkan pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1984.

Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*, Leiden; INIS, 2002.

Prof. H. Didin Nurul Rosidin, M.A., Ph.D.

Prof. H. Didin Nurul Rosidin, M.A., Ph.D. adalah salah satu guru besar IAIN Syekh Nurjati Cirebon dan sekaligus Direktur Pesantren Terpadu Al Mutawally Bojong Cilimus Kuningan. Beliau menempuh pendidikan tingkat S2 dan S3 di Leiden University, Belanda. Sementara pengalaman pesantren yang pernah ditempuhnya dr mulai tingkat SD/MI di Pesantren Miftahuttolibin Batukarut Sangkanurip, lalu lanjut ke Gontor Ponorogo, berikutnya Pesantren Darussalam Ciamis dan Pesantren Jamsaren Solo.

Saat ini, di samping aktif di berbagai organisasi dan forum internasional dan nasional. Prof. Didin juga dikenal aktif di berbagai organisasi, diantaranya aktif di Pimpinan Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Kuningan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kuningan, Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) Kuningan, Badan Wakaf Indonesia (BWI), dan Korps Alumni Himpinan Mahasiswa Islam (KAHMI) Kuningan.

Prof Didin memiliki pengalaman kepemimpinan dalam jabatan di IAIN Cirebon, pernah menjadi Ketua Prodi S3 PAI, Kepala Pusat Penjaminan Mutu Akademik (PPMA), Kepala Perpustakaan Pusat, Wakil Dekan dan terakhir pernah menjadi Wakil Direktur Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

Prof Didin juga dikenal sangat produktif meneliti dan menulis, ratusan tulisan di jurnal nasional, puluhan tulisan di jurnal internasional terindeks Scopus dan penulis tetap di media NU Online Jabar. Di samping itu, Prof Didin sering tampil sebagai pembicara pada forum-forum tingkat nasional dan internasional. Dengan berbagai penelitian dan tulisannya yang produktif tersebut tentunya banyak sekali gagasan-gagasan besar untuk kemajuan ummat, bangsa dan negara.

PENGURUS CABANG
NAHDLATUL ULAMA
KABUPATEN KUNINGAN

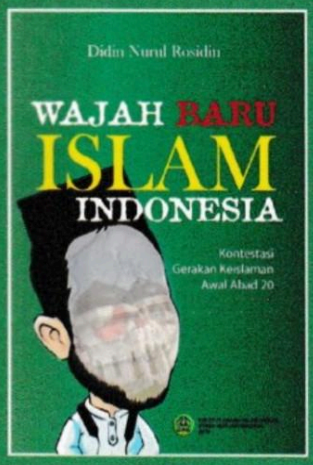
KULLIYYATUL MU'ALLIMIN AL-MUTAWALLY
KMA
BOJONG - CILIMUS - KUNINGAN
Generating Virtues for Better Future

كلية المعلمين المتولى

PONDOK PESANTREN TERPADU
KULLIYYATUL MU'ALLIMIN
AL-MUTAWALLY
BOJONG – CILIMUS
KUNINGAN – JAWA BARAT
www.almutawally.sch.id

UINSSC

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON



Awal abad ke 20 merupakan titik tolak transformasi Islam di Indonesia (waktu itu masih Hindia Belanda). Berbagai perubahan dan pembaharuan baik sosial, ekonomi, budaya, politik hingga agama yang muncul secara massif seperti jamur di musim hujan. Inilah yang sering kali disebut puncak modernisasi Islam. Namun demikian, proses ini bukanlah datang begitu saja tetapi setelah melalui berbagai proses yang pastinya juga dipengaruhi oleh berbagai faktor, diantaranya intensifnya baik melalui haji ataupun studi lanjutan hubungan antara Muslim di nusantara dengan pusat Islam di Timur Tengah, perkembangan dunia, khususnya Asia, dan munculnya teknologi percetakan yang memungkinkan tersebarnya ide-ide baru dengan cepat. Sementara di dalam Hindia Belanda sendiri, kebijakan Politik Etis pemerintah kolonial sedikit banyak memberi ruang bagi munculnya generasi-generasi baru dan gerakan-gerakan yang juga baru. Wajah Islam abad 20 benar-benar baru tetapi bukan baru sama sekali.

Sesuai dengan temanya, buku yang ada dihadapan para pembaca ini merupakan bagian dari refleksi penulisnya tentang berbagai fenomena yang muncul dalam sejarah gerakan pembaharuan (modernisasi) Islam di Indonesia pada awal abad ke 20. selamat membaca

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

ISBN : 602-90744-7-5
9 786029 074475 >